SPIRITUALISASI PENDIDIKAN QUR'ANI

Telaah terma *tilāwah, tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah* dalam perspektif tujuh kitab tafsir

Muh. Mustakim
Syamsul Arifin
Moh. Nurhakim
Akhsanul In'am

Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka seseorang rasuldari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka Al-Kitabdan Al-Hikmah serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasalagi Maha Bijaksana

(Qs. Al-Baqarah: 129)

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis haturkan kepada Allah *subhānahu wa ta'ālā* atas segala karunia serta petunjukNya, sehingga buku ini dapat terselesaikan. Penulisan buku ini merupakan salah satu bentuk pertanggungjawaban penulis atas tugas akhir pada Program Doktor Pendidikan Agama Islam di Universitas Muhammadiyah Malang (UMM), yang ditempuh dengan sponsor (beasiswa) dari Kemenag RI melalui skema program 5000 doktor angkatan tahun 2017.

Ditulisnya buku ini bermula dari kegelisahan akademik penulis terhadap perkembangan Pendidikan Agama Islam di Indonesia, khususnya, dan secara global pada umumnya. Terlebih lagi, adanya kritik pemerhati Pendidikan Agama Islam, praktisi, peneliti, hingga akademisi yang mengemukakan jauhnya Pendidikan Agama Islam (PAI) dari 'ruh' Islam itu sendiri. Pengembangan PAI yang nyaris terhenti dan kurang berkembang mengkhawatirkan banyak pihak, utamanya mengenai kemampuan PAI menjawab tantangan zaman. Miskinnya pengembangan PAIyang bersumber dari ajaran asasi Islam, yakni Al-Qur'an dan Sunnah, juga diperparah dengan fakta mengenai pesatnya kemunculan sekolah Islam di Indonesia yang tidak diimbangi penguatan epistemologi PAI, yang direkonstruksikan dari sumber asasi Islam. Di samping itu, mengingat Al-Qur'an merupakan *way of life* yang komprehensif bagi manusia, maka semangat *ar-rujū' ilā al-Qur'an* menjadi motivasi tersendiri bagi penulisuntuk mengungkap kemukjizatan kitab suci umat Islam, terlebih dalam pengembangan PAI.

Penulis menyadari bahwa penyelesaian buku inidibantu banyak pihak. Oleh sebab itu penulis mengucapkan terima kasih kepada Rektor dan Direktur Program Pascasarjana UMM, sekaligus Ketua, dan Sekretaris Pogram Studi Doktor Pendidikan Agama Islam UMM yang telah memberikan kesempatan dan banyak bantuan bagi penulis untuk menyelesaikan tulisan ini.

Penulis juga menyampaikan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Prof. Dr. Syamsul Arifin, M.Si, Moh. Nurhakim, M.Ag., Ph.D, dan Prof. Dr. Akhsanul In'am selaku promotor dan

ko-promotor penelitian. Ucapan terima kasih juga penulis haturkan kepada segenap guru besar dan dosen Program Doktor Pendidikan Agama Islam; Prof. Dr. Tobroni, M.Si., Prof. Dr. Ishomudin, M.Si, Prof. Dr. Imam Tolkhah, MA., Dr. Khozin, M.Si., Dr. Syamsul Hady, M.Ag. serta dewan pengajar lainnya *nafa'a Allāhu bikum al-Ummah wa al-Muslimīn.* Ucapan terima kasih penulis sampaikan pula kepada seluruh staf direktorat pascasarjana UMM yang telah banyak membantu penulis selama studi hingga selesai.

Kepada kedua orangtua penulis; H. Jaiz Abdus Salam dan Hj. Sri Muawanah, istri penulis; Fitria Nur Farida, S.E., S.Sy., ketiga putri penulis; Aufa Nabila Mustaqim, Najma Al-Husna Mustaqim, dan Faida Azmi Mustaqim, serta saudara penulis; KH. Abu Ahmad Ruhani, AH., Lc., MA., Siti Rukanah, Siti Humaidah, dan Hafiẓah, AH, penulis ucapkan banyak terima kasih. J*azakum Allah khairan kaṡīran* atas semua doa, dukungan, dan *ta'awūn* yang diberikan.

Upaya mencapai kesempurnaan buku ini terus diusahakan penulis semaksimal mungkin. Namun di sisi lain, kekurangan atas ketidaksempurnaan adalah suatu keniscayaan. Karenya, kritik dan saran produktif dari para pembaca menjadi suatu harapan penulis agar menjadi lebih baik dan bermanfaat.

Penulis

DAFTAR ISI

DAFTAR GAMBAR

DAFTAR TABEL

BAB I
PENDAHULUAN

A. Problematika Spiritualisasi Pendidikan Agama Islam

Pendidikan Agama Islam (PAI) berperan penting dalam menarasikan ajaran agama, mengantarkan manusia menjadi lebih baik, dan membantu siswa untuk hidup sesuai ajaran Islam yang berlandaskan Al-Qur'an dan sunnah nabi. Sebab, Al-Qur'an merupakan kitab pendidikan, sumber utama ajaran Islam, dan menjadi sarana pembinaan bagi pemeluknya. Demikianlah Al-Qur'an diturunkan Allah kepada manusia, banyak berbicara tentang pedoman hidup manusia (*way of life*). Di tinjau dari aspek ini, Al-Qur'an turut meneguhkan humanisme. Oleh karena itulah, Al-Qur'an sebagai kitab mempunyai peran sentral dalam membina umat Islam (Reed et.al., 2013; Rayan, 2012; Al-Syaebani, 1979; Murata et. al, 1994; Assegaf, 2011).

Analisis pengamat pendidikan dan pendiri *The Center for Betterment of Education,* Ahmad Rizali, di *Harian Kompas* edisi 2 Januari 2019 bertajuk "Gaya Doktriner dan Gagalnya Pendidikan Agama Kita" mengemukakan bahwa saat ini pendidikan agama yang jauh dari substansi ajaran agama bisa jadi dikarenakan pendidikan agama terlaksana dengan pola deterministik, sehingga pola mengajar guru tidak berubah sejak tigapuluh, bahkan limapuluh tahun terakhir. Tetapi, benarkah demikian?. Terlebih lagi, Indonesia merupakan negara dengan penduduk muslim terbanyak di dunia.

Meski bukan negara agama, tetapi norma, nilai, dan kehidupan beragama menjadi satu di antara beberapa landasan utama dalam hidup berbangsa di Indonesia. Satu di antara landasan utama tersebut menunjukkan bahwa pendidikan agama memiliki posisi dan peran strategis dalam mencapai

tujuan pendidikan nasional (UU No. 20 tentang Sisdiknas 2003 dan Standar BSNP, 2006). Sebagai implikasi dari kebijakan ini, pendidikan agama menjadi salah satu mata pelajaran wajib di lembaga pendidikan Indonesia, baik di tingkat pendidikan dasar (SD-SMP), pendidikan menengah (SMA/MA/ SMK), maupun pendidikan tinggi (PT).

PAI sedikitnya mempunyai dua orientasi utama, yaitu mengantarkan siswa menjadi ahli agama, dan orientasi ingin membina siswa menjadi penganut agama yang baik atau insan bertaqwa (Tobroni, 2010). Disisi lain, tantangan globalisasi di era milenial menunjukkan tren yang khas, yang oleh Alvin Toffler disebut sebagai "gelombang ketiga". Nurcholis Madjid mengilustrasikan peradaban umat manusia di era ini akan membuat bumi seperti kampung atau desa paguyuban yang transparan (desa buwana), atau lebih dikenal dengan istilah *global village*. Perubahan cepat yang tidak terbendung ini sangat berpotensi menimbulkan krisis, baik pribadi maupun sosial, seperti: gejala deprivasi relatif, dislokasi, dan disorientasi. Pada taraf yang lebih ekstrem, krisis dapat berupa gejala sakit jiwa bahkan krisis politik dan kenegaraan (Madjid, 2007; Morley, 2014).

Atas dasar situasi di atas, kemudian muncul pertanyaan substantif: mampukah pendidikan agama mengantisipasi dan mengatasi tantangan kerapuhan tersebut? Jika sebelumnya telah dijelaskan harapan pendidikan agama menjadi solusi bagi kehidupan manusia, maka ketika dihadapkan dengan tantangan berat tersebut apakah pendidikan agama masih mampu menjadi solusi *way of life*?, ataukah justru perlu dikaji ulang?

Secara spesifik, pendidikan agama di sekolah diharapkan mampu memberi kesempatan seluas-luasnya untuk mengajarkan, memahamkan, menarasikan, serta mengimplementasikan ajaran agama. Namun, di sisi lain jika tugas mulia tersebut tidak dikelola dengan baik, maka hasilnya justeru akan menegasikan substansi dari pendidikan agama itu

sendiri. Apalagi jika desain dan implementasi tidak baik, bisa jadi hanya akan menambah beban (Tobroni, 2010).

Bila fenomena ini yang terjadi, maka wajar jika muncul sebagian politisi maupun tokoh yang mengusulkan peng-hapusan pendidikan agama sebagai mata pelajaran di sekolah. Padahal, jika ditelaah lebih jauh tentang per-kembangan PAI di Indonesia, analisis Ahmad Rizali (2019) tentang gagalnya pendidikan agama diatas bukanlah kritik untuk pertama kalinya. Jauh sebelum itu, penelitian Munir Mulkan (2012) mengusulkan kritik mendalam terhadap pelaksanaan pen-didikan agama di Indonesia, yang menurutnya lebih terbuai dalam paparan doktrinal dan normatif. Menurut pandangan Mulkan, PAI di Indonesia lebih mengedepankan corak *teosentrisme* dengan dominasi aktivitas pendidikan dan lebih me-nekankan penerimaan secara *taken for granted.* Jika kondisi ini terus berlanjut, pada akhirnya akan berimplikasi pada kerdilnya peran beragama, yakni pemahaman menjalankan agama hanya sebagai petunjuk teknis (juknis) melayani Tuhan, sehingga implementasi ajaran agama seolah cukup sebagai alat pemuas Tuhan. Lebih dari itu, bisa jadi pendidikan agama kurang kontekstual dalam menjawab kebutuhan dan problematika kehidupan yang terus berkembang (Tobroni, 2010).

Oleh karena itu, wajar jika banyak pemikir dan praktisi pendidikan mengkritik perkembangan teori PAI kurang banyak berkembang, sebagaimana kritik Mulkan diatas, bahwa PAI kita masih terbuai dengan doktrin dan normativitas keagamaan. Syed Naquib al-Attas (1980), yang melihat dari perspektif nilai-nilai yang dibangun PAI itu sendiri, me-rekomendasikan teoritisasi *ta'dib* sebagai model pendidikan agama yang baik. Proyek besar itu dapat dimulai dengan menyeimbangkan antara aspek spiritual dan material dalam kehidupan. Senada dengannya, Sobhi Rayan (2012) juga mengetengahkan pentingnya keseimbangan tiga unsur utama manusia, yakni: kepekaan rasa, pemikiran, dan religiusitas.

Keseimbangan tiga dimensi tersebut berfungsi untuk menjamin terwujudnya nilai-nilai humanis dalam realitas kehidupan manusia.

Sementara perkembangan teori pendidikan di Barat lebih dinamis, Hill (2012) mengklasifikasikan teori pendidikan dalam dua tipologi besar, yaitu teori koneksionis dan kognitif. Perkembangan semacam itu terus berlangsung sesuai kebutuhan dan tuntutan demi tercapainya tujuan pendidikan. Begitupun dalam PAI, telah menjadi suatu keniscayaan untuk terus mengembangkan teknologi, memenuhi kebutuhan siswa, mengimbangi perkembangan zaman, berinovasi dan merekonstruksi pembelajaran.

Tujuan pendidikan agama secara umum telah teridentifikasi dalam tiga misi utama; 1) mencerdaskan kehidupan beragama dalam bingkai berkebangsaan, 2) internalisasi nilai-nilai ajaran agama bagi pemeluknya, dan 3) merawat keduanya. Demikianlah misi pendidikan agama bisa terealisasi dan terimplementasi dalam kehidupan. Tetapi jika dalam konteks Islam, maka PAI lebih daripada itu. Sebab ia juga memiliki misi *tafaqquh* dan *tafahhum*, sebagaimana tersurat dan tersirat dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Bahwa manusia perlu melaksanakan ajaran agama dalam kehidupan, mendakwahkan, dan menjaga kontekstualitasnya agar dapat terwujud kebermaknaan hidup dan Islam yang *ṣāliḥ li al-taṭbīq fī kulli zamān w-a-l makān* (Qarḍāwi, 1983; Darmadji, 2011; Hasan, 2014; Schinkel, 2015).

Holmes Roston (2006) menyebutkan bahwa wilayah agama seseorang berorientasi pada nilai baik dalam dirinya maupun menyesuaikan dengan makna tertentu. Sementara pengetahuan akan agama dapat diketahui melalui teologi wahyu, teologi alam, dan pengalaman moral dan religius (Barbour, 2006). Terkait dengan hal itu, Alatas (2006) membagi materi PAI dalam dua kategori, yaitu *rational sciences* dan *traditional sciences*. Sedangkan Lubis (2015) cenderung menekankan perlunya memadukan *al-'ulūm al-*

ʿaqliyyah w-a-l ʿulūm al-naqliyyah yang dibangun diatas *knowledge-based,* psikologi, kewarganegaraan, dan spiritual menurut wacana atas pemaknaan Qur'ān-sunnah.

Berdasarkan empat pendapat di atas, dapat digariskan bahwa salah satu upaya mengembangkan PAI agar berpengaruh dan implementatif dalam kehidupan adalah dengan mengembalikan PAI kepada *roh* yang hakiki, yakni merujuk pada idealisme awal sebagaimana dicontohkan Nabi Muhammad SAW., tanpa mengesampingkan sisi kontekstual di mana agama itu diajarkan. Melalui cara ini, PAI bukan sekedar transfer doktrin maupun ajaran, namun lebih kepada usaha memperkaya makna dan substansi dari ajaran Islam

Upaya ini setidaknya menjawab satu di antara tesis Munir Mulkan (2010), bahwa dua masalah pokok keilmuan dan kependidikan Islam adalah: 1) disebabkan belum adanya kemapanan basis epistemologi sebagai dasar kependidikan Islam yang kokoh berdiri sendiri berdasarkan sumber utama Islam. 2) praktik pendidikan Islam dalam hal pengembangan, manajemen, dan produk kependidikan Islam masih belum optimal, sehingga jauh dari tataran ideal. Dua masalah utama ini, lanjutnya, berangkat dari minimnya perkembangan teori-teori kependidikan Islam maupun kelangkaan (jika tidak boleh dikatakan tidak ada) yang berangkat dari riset mendalam sebagai respon dari berbagai persoalan kependidikan Islam.

Sebagai usulan solusi, Halstead (2004) me-rekomendasikan konstruksi epistemologi ideal, yakni PAI yang terbangun di atas tiga landasan utama; Al-Qur'an dan tradisi sunnah nabi sebagai manifesto pendidikan Islam, dan filsafat pendidikan. Senada dengannya, Assegaf (2011) mengajukan pendidikan *ḥaḍari* (pendidikan madani), yaitu: (a) PAI yang berlandaskan Al-Qur'an dan as-sunnahsebagai sumber peradaban teks (*ḥaḍārah al-nāṣṣ*); (b) pilar PAI yang terekonstruksikan dari dasar tauhid; (c) hubungan harmonis antara Allah, manusia, dan alam; (d) pendidikan yang berorientasi pada moralitas atau akhlaq mulia; (e) memelihara

kesucian manusia dan menjadikan masjid sebagai pusat peradaban.

Namun demikian, di Indonesia, idealisme tersebut dihadapkan pada tantangan realitas bangsa. Sejak momentum reformasi, muncul banyak sekolah Islam yang mewarnai pendidikan Indonesia, selain pesantren dan madrasah. Sebagaimana disampaikan Sukro Muhab (ketua Jaringan Sekolah Islam Terpadu atau JSIT) dalam *Harian Republika* edisi 12 Juli 2017, bahwa di tahun 2003 ada 426 unit sekolah tergabung dalam JSIT. Empat belas tahun kemudian, jumlah anggotanya mencapai 2.418 sekolah. Ia mengklaim ada lebih dari 80.000 guru, dan sekitar satu juta siswa. Tentunya, di tahun 2020 ini lebih banyak lagi, sebab data tersebut adalah sekolah Islam yang tergabung di JSIT, belum sekolah-sekolah Islam di luar JSIT, seperti: sekolah Al-Azhār, sekolah/madrasah program khusus, sekolah ma'ārif, sekolah alam berlabel Islam, sekolah Islam integral, sekolah Islam Internasional, dan sekolah Islam lainnya.

Sekolah-sekolah ini unik. Sebab, jika madrasah adalah sekolah agama yang bercirikan sekolah umum, maka sekolah Islam merupakan sekolah umum tapi juga menegaskan diri sebagai sekolah agama. Meski begitu, sekolah Islam menjadi primadona di Indonesia, terlebih bagi masyarakat perkotaan dengan tingkat ekonomi menengah ke atas. Bahkan, tak jarang di setiap kecamatan dapat ditemui sekolah Islam, yang mana sekolah tersebut menjadi rujukan utama bagi para orang tua untuk menyekolahkan anaknya (Fauzi, 2016; Zarkasyi, 2008).

Kebangkitan masyarakat muslim memang patut di-apresiasi sebagai wujud kesadaran akan pentingnya PAI sejak dini, terutama bagi generasi milenial. Namun capaian tersebut tidak lepas juga dari tantangan terwujudnya *roh* substansi dari PAI yang bermakna. Idealnya, pendidikan Islam berdasarkan sumber utama Islam yang kontekstual dan memiliki kemapanan basis epistemologi, sebagai dasar kependidikan Islam yang mengakar kuat. Jika tidak, maka

akan mendorong munculnya tambal sulam yang seakan-akan hanya menggubah, memodifikasi, dan menjustifikasi rumusan konsep kependidikan secara umum untuk kemudian diberi semangat keislaman (Mulkan, 2010). Bila itu yang terjadi, maka bisa saja kebangkitan tersebut seperti halnya fenomena pada abad kedua hijriyah (abad kedelapan masehi) ketika ada perbedaan tajam antara kaum muslimin dengan kaum sufi yang membangkitkan gerakan spiritualis, sebagai respon terhadap kevakuman moral pada masyarakat.

Penganut sufisme, di satu pihak, dianggap mampu menciptakan pribadi-pribadi besar dengan kualitas moral, spiritual, dan intelektual yang istimewa. Namun di pihak lain, berdasarkan perkembangan di (sebagian) masyarakat, kaum muslimin menganggap cita sufisme tidak lebih hanya menawarkan pelarian dari krisis realitas kehidupan, seperti kepincangan sosial, kesulitan ekonomi, dan ketidakpastian politik. Oleh karena itulah, Rahman (2003) menegaskan pentingnya penguatan rekonstruksi kehidupan keagamaan yang kembali segaris dengan Al-Qur'an secara rasional dan penuh emosi religius murni. Proses penguatan rekonstruksi inilah yang dimaksud dengan spiritualisasi PAI.

Spiritualisasi PAI menurut Al-Qur'an merupakan jawaban atas berbagai idealisme tersebut. Terlebih, semangat *back to Qur'ān and Sunnah* yang terus digaungkan telah masuk pada ranah pendidikan, sampai-sampai membangkitkan pendidikan Islam Indonesia. Selain penguatan manajemen pendidikan, pengelolaan, modernisasi fasilitas dan model, pembelajaran modern harus juga dikuatkan dari sisi fundamental saintifiknya. Ini dimaksudkan agar PAI tidak miskin akan tujuan dan dasar-dasar pendidikan Islam itu sendiri, sekaligus mampu mewujudkan kebermaknaan hidup. Penguatan tersebut harus didasarkan atas 'ruh' Islam sebagaimana dituangkan dalam Al-Qur'an dan dicontohkan rasul yang terekam dalam berbagai riwāyat ḥadīṡ (Hasan, 2014; Schinkel, 2015).

Sementara itu, sejarah PAI di berbagai komunitas muslim menunjukkan bahwa pendidikan Islam telah menempuh perjalanan panjang. Jauh sebelum manusia mengenal *pedagogic, education, learning,* dan *teaching* sebagaimana berkembang di Barat, Islam telah memberi pedoman praktik pendidikan. Hanya saja belum disusun sebagai rumusan ilmiah. Islam mendeklarasikan pentingnya proses dan praktik pendidikan secara tersirat sejak turunnya wahyu pertama (Qs. Al-‘alaq: 1-5) sebagai legitimasi kenabian Muhammad *ṣallāllahu alaihi w-a-s salām.* Di sana pulalah sekaligus tersirat akan urgensi pendidikan ‘*iqra’* (Banna, 2004). Namun demikian, mengapa seolah pendidikan Islam terasa jauh dari perkembangan teori pendidikan dan pembelajaran didunia Barat?. Apakah kajiannya masih berserakan? Ataukah kajian mendalam tentang hal ini yang memang masih kurang berkembang?.

Diantara konsepsi pendidikan agama dalam Al-Qur’an, Allah ilustrasikan dalam ṣūrah Al-jum‘ah ayat kedua yang mensiratkan bahwa upaya mengantarkan manusia belajar agama dapat di tempuh melalui proses *tilāwah, tazkiyah, ta‘līm al-kitāb* dan *ḥikmah.* Empat proses tersebut adalah tahapan menuju kesempurnaan yang diperoleh dengan usaha mengetahui kebenaran dan kebajikan sebagai *theory knowledge* dan *practice knowledge*. Maksudnya, kesempurnaan tersebut diperoleh dengan mengamalkan kebenaran dan kebajikan. Sedangkan peran rasul, sebagaimana diilustrasikan Yudian Wahyudi (2009), ialah sebagai *recorders* dan *passive transmitter* wahyu (Al-Qur’an) yang bersifat *verbatim* untuk manusia. Ia menjalankan tugas dengan membacakan ayat-ayat Allah untuk menyampaikan apa yang diterima: -يَتْلُوْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ-, baik ayat *naqliyah* maupun ayat *kauniyah* yang menunjukkan kekuasaan, kebijaksanaan, dan keesaan-Nya. Proses ini berkedudukan sebagai rekonsruksi awal dari *tilāwah*.

Kemudian, fase berikutnya adalah proses *tazkiyah* sebagai upaya mensucikan diri dan menyempurnakan potensi dengan memperoleh pengetahuan ilmiah. Fase berikutnya adalah proses *ta'līm*, dengan mengajarkan *al-kitāb* ataupun sunnah guna meningkatkan pengetahuan lahiriah dari syariat ataupun mendorong bangkitnya peradaban dan pengaturan berbagai urusan umat manusia. Terakhir, fase keempat adalah *ḥikmah*, yang cenderung mengisyaratkan kepada pengetahuan tentang keindahan, rahasia, motif, dan manfaat syariat (Shihab, 1998). Begitu indah rangkaian kegiatan pendidikan agama rasul kepada umatnya sehingga keluar dari kesesatan yang nyata.

Uniknya, Allah mengulang terma *tilāwah*, *tazkiyah*, *ta'līm*, dan *ḥikmah* dengan redaksi yang hampir sama dalam tiga ayat lain, yakni Qs. Al-baqarah: 129, Qs. Al-baqarah: 151, dan Qs. Ali 'Imrān: 164. Pengulangan di empat ayat tersebut mengisyaratkan sistem proses spiritualisasi pendidikan agama melalui *tilāwah, tazkiyah, ta'līm*, dan *ḥikmah*. Keempat terma itu berguna sebagai informasi pokok tentang konsep pendidikan agama dalam Al-Qur'an, untuk kemudian direkonstruksi sebagai formulasi spiritualisasi PAI berdasarkan Al-Qur'an.

Sebagaimana dipetakan oleh Amin Al-Khulli (1961), bahwa kajian-kajian terhadap Al-Qur'an terbagi dalam dalam dua kategori utama: (1) *dirāsah mā fī Al-Qur'an nafsih* atau kajian internal Al-Qur'an, dan (2) *dirāsah ma hawla Al-Qur'an* atau kajian eksternal Al-Qur'an. Sebagai muslim (*insider*), penulis cenderung menggunakan kategori pertama dalam melakukan kajian untuk tulisan ini. Karenanya, penulis mengungkap aspek makna dan pesan dari Al-Qur'an, mengungkap *i'jāz* Al-Qur'an, mengkaji sejarah teks Al-Qur'an, menelaah konteks sosio-historis, melakukan kodifikasi Al-Qur'an, dan mengetengahkan *living* Qur'ān (Neal Robinson**,** 1996 & Mustaqim, 2014).

Menimbang luasnya kajian tentang pemahaman terhadap Al-Qur'an, para penulis terdorong untuk melakukan pengamatan dan penelitian. Tentunya, penulis menyadari keterbatasan dalam memahami Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan, karena pemahaman seseorang hanya bisa sampai kepada derajat pemahaman relatif, bukan pada derajat pemahaman absolut. Namun demikian, secara umum pemahaman terhadap wahyu tersebut bersifat variatif sesuai dengan kebutuhan umat sebagai konsumennya (Shihab, 2013; Setiawan, 2005). Oleh karena itu, sesuai dengan bidang yang ditekuni penulis; pendidikan, maka bahasan dalam buku ini hanya terbatas pada pemahaman *tilāwah, tazkiyah, ta'līm,* dan *ḥikmah* dalam perspektif pendidikan menurut tujuh kitab tafsīr, yakni: (1) *Tafsīr Mafātiḥ al-Gayb* atau *tafsīr al-kabīr* (Ar-Rāzī), (2) *TafsīrAl-Qur'an Al-'Aẓīm* (Ibnu Kaṡīr), (3) *Fī Ẓilāl Al-Qur'an* (Sayyid Quṭb), (4) Tafsīr *Al-asās Fi Al-Tafsīr* (Sa'īd Ḥawwa), (5) Tafsīr Al-Azhār (Buya Hamka), (6) Tafsīr *Al-Munīr* (Waḥbah Az-Zuḥayli), dan (7) Tafsīr Al-Miṣbāḥ (Quraish Shihab).

Perspektif ketujuh kitab tafsīr ini akan dikaji secara mendalam menggunakan kerangka epistemologi nalar bayāni, burhānī, dan irfānī sebagaimana dikenalkan oleh Al-Jābiri. Pemilihan ketujuh tafsīr diatas didasakan pada asumsi penulis, bahwa karya-karya monumental para mufassir tersebut dapat mewakili zaman, corak, dan menjawab permasalahan yang dirumuskan penulis.

Pertama, Ar-Rāzī(544-606 H). Nama lengkapnya Fakhruddin Ar-Rāzī, seorang mufassir ahli kalam, ilmu uṣūl, astronomi, filsafat, dan ilmu lainnya. Di antara karya monumentalnya adalah tafsīr *Mafātiḥ al-Gayb*. Menurut Ibnu Khalqān, tafsīr itu mampu mengumpulkan banyak hal tentang tafsīr dan ilmu tentangnya, sehingga menjadi menarik dalam penafsirannya, terlebih adanya dialog dengan *mażhāb 'aqlī* yang banyak di anut oleh mu'tazilah. Ar-Rāzī hidup dimasa menjelang berakhirnya Dinasti Abbasiyah di Bagdād, pasca

era kejayaan Bani Abbasiyah, dan terbukanya kebesasan silang pemikiran dengan Yunani maupun Romawi (era khalīfah Hasan al-Mustaḍi’ bi Amrillāh dan An-Naṣīr bi Amrillah, semasa dengan sultan Ṣalāḥ al-Din al-Ayyubi). Tafsīr *Mafātiḥ al-Gayb* (al-Kabir) merupakan karya *magnum opus* Ar-Rāzī yang banyak dikritik. Bahkan Ibnu Taimiyah dan Abu Hayyan menyatakan bahwa karya ini memuat segala sesuatu, kecuali tafsīr. Ciri khas tafsīr ini ialah ditulis oleh ulama Sunni terkemuka, yang berani mematahkan rasionalitas mu’tazilah, meskipun sang mufassir adalah ulama besar sunni. Karenanya, para ulama menggolongkan tafsīr ini sebagai *tafsīr falsafi*, yakni mengupas setiap ayat dengan pendekatan teologi, filsafat, hukum, sejarah, filologi, bahkan sains. Melalui karyanya, otoritas keilmuan Ar-Rāzī meneguhkan betapa dalamnya kajian-kajiannya.

Kedua, Ibnu Kaṡīr(700-774 H). Nama lengkapnya adalah Imaduddin Abu al-Fida’ Ismail bin Umar al-Baṣry. Sebagai mufasir yang masyhur dengan karya monumentalnya, Ibnu Kaṡīr menerbitkan tafsīr Al-Qur’an Al-‘Aẓīm, atau lebih dikenal sebagai tafsīr Ibnu Kaṡīr. Ia lahir di Baṣrah, kemudian berpindah ke Damaskus ketika berumur enam tahun setelah ayahnya wafat. Ibnu Kaṡīr banyak belajar kepada ulama besar Damaskus, seperti Ibnu Taimiyah. Era Ibnu Kaṡīr dapat dikatakan sebagai era kebangkitan Abbasiyah kedua setelah runtuhnya Bagdād oleh Jengis Khan dan Hulaqu Khan (1258 M), yang menghancurkan pusat kebudayaan dan peradaban Islam di Bagdād. Keseriusan Ibnu Kaṡīr di bidang tafsīr, ḥadīṡ, dan sejarah banyak mempengarohi karya menumentalnya, termasuk *Bidāyah w-a-l Nihāyah* (sejarah), dan Tafsīr *Al-Qur’an Al-‘Aẓīm* yakni kitab *tafsīr bi al-ma’ṡūr* yang paling utama, banyak menghindari riwayat-riwayat yang *munkār* ataupun *qaul* (perkataan) penafsiran *bāṭil*. Hal ini sekaligus menjadi alasan pemilihan tafsir ini sebagai sumber data primer di buku ini. Terlebih, menjadi sangat menarik ketika tafsīr *bil-*

ma'tsur disandingkan dengan tafsīr *bi al-ra'yi,* yang terwakili oleh Ar-Rāzī yang kental dengan rasionalitas dan filsafatnya.

Ketiga, Sayyid Quṭb(1906-1966), merupakan pendidik, penulis, dan aktivis Ikhwan al-muslimīn. Ada sekitar 24 karya telah diterbitkan sebagai buah pemikirannya. Di antara bukunya yang terkenal ialah *Ma'ālim Fi Al*-Ṭarīq, hingga karya fenomenalnya *Fī Zilāl Al-Qur'an* yang banyak dirujuk para mufassir kontemporer, termasuk Saīd Ḥawwa, Az-Zuḥaylī, dan Quraish Shihab. Tafsīr bercorak *adābī-ijtimā'ī* ini banyak membahas bangunan konsep spiritualisasi dan pendidikan Islam. Wajar saja karena *background* Sayyid Quṭb adalah pendidik sekaligus sastrawan, dan pernah menjadi wartawan. Studi tentang pendidikan juga pernah ditempuhnya di Amerika. Meski demikian, ia berkomitmen tinggi dalam pergerakan Islam karena tuntutan fenomena sosial-politik Mesir kala itu. Sayyid Quṭb bahkan pernah menjadi salah satu pengawal ideolog ikhwān al-muslimīn Mesir. Suasana kebatinan Sayyid Quṭb sangat kuat, terlebih dalam penyelesaian penulisan *Fi Ẓilal Al-Qur'an* selama ia menjadi tahanan politik rezim Mesir.

Keempat, Sa'īd Ḥawwa(1935-1989 M). Bernama lengkap Saīd bin Muḥammad Dīb Ḥawwa, ia adalah dā'ī, reformis sosial-politik Mesir, dan menjadi penggerak Ikhwan Al-muslimīn Syiria. Aktivis yang gigih menentang penjajahan Perancis ini pernah belajar dari kalangan sufi, seperti Syaikh Ramaḍān Al-Būṭī dan Syaikh Muhammad Hasyimi. Pengalaman spritualnya banyak diilhami dari majlis-majlis kedua mursyid ṭarīqah tersebut. Ia pernah tinggal dan mengajar di Madinah, sebelum kembali ke Syiria pada 1972 untuk ikut menentang pelembagaan sekuler. Ia sempat dipenjara pada 1973-1978, yangmana selama masa itu ia gunakan untuk menulis Al-Asās Fī Al-Tafsīr. Setelah bebas, ia pindah ke Oman (Jordania), dan menulis buku *Tarbiyatunā Al-Rūhiyah*. Berbagai karya buah pemikirannya tersebar dan diterjemahkan dalam berbagai bahasa dunia, termasuk *al*-

Islām dan *Jundullah ṡaqāfatan wa akhlāqan*. Kontribusi besar dalam penulisan buku ini diperoleh dari pemikiran aktivisme pergerakan Islam tersebut, yang banyak merujuk Al-Qur'an sebagai sumber inspirasi dan sumber primer atas karyanya yang kental akan nuansa spiritual. Terlebih lagi, Saʿīd Ḥawwa pernah menjadi pendidik di Madinah, hidup di masa modern, dan begitu adaptif terhadap perkembangan dunia masa itu, tanpa kehilangan jati diri sebagai aktivis muslim.

Kelima, Buya Hamka(1908-1981). Nama lengkapnya adalah Haji Abdul Karim Amrullah (HAMKA). Penulis tafsīr Al-Azhār ini merupakan sastrawan, sejarawan, politikus, dan ulama terkemuka di Indonesia. Ia pernah menjabat ketua umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) hingga tahun 1981. Ketika masukannya selaku ketua MUI tidak diindahkan pemerintah, ia meletakkan jabatannya. Tahun 1964-1966, Hamka dipenjarakan oleh pemerintahan karena dituduh pro-Malaysia. Semasa itulah ia menyempurnakan tafsīr Al-Azhār. Pengakuan terhadap jasa, pemikiran, dan karya-karyanya terbukti dengan penerimaan publik terhadapnya. Hamka pernah menerima penganugerahan *Doctor Honoris Causa* dari Universitas Al-Azhār Mesir (1958) dan Universitas Kebangsaan Malaysia (1958). Selain menulis tafsīr Al-Azhār, ia juga memiliki 117 karya lainnya. Ketertarikan Hamka terhadap tasawuf modern dan pemikiran moderatnya namun teguh dalam independensinya memegang prinsip beragama memberikan corak tersendiri dalam karya-karyanya. Hal inilah yang menjadi pertimbangan pemilihan tafsir ini dalam penulisan buku ini. Lebih-lebih, masa Hamka (menjelang abad 21) adalah masa di mana pendidikan Islam mulai memasuki fase berinteraksi secara terbuka dengan pendidikan Barat.

Keenam, Az-Zuḥaylī (1932-2015 M). Nama lengkapnya adalah Waḥbah bin Muṣṭafa Az-Zuḥaylī. Pakar fiqh tingkat dunia ini adalah alumnus Universitas Al-Azhār. Ia lulus dari fakultas syariah dan mendapatkan sertifikat pendidik dari fakultas bahasa Arab. Ia menyelesaikan magister pada 1959,

dan doktoral pada 1963 M. Ia mengajar di Universitas Damaskus sejak 1963 M. Ia termasuk guru besar bidang fiqh dan uṣul fiqh yang hafal Al-Qur'ān sejak dini ini. Banyak buku yang pernah ia tulis melingkupi bidang keilmuan fiqh, ḥadīṡ, uṣul fiqh, politik, ekonomi, pendidikan, tafsīr, dan lainnya. Karya momentalnya adalah *Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuhu* (bidang fiqh, telah diterjemahkan ke berbagai bahasa), dan *Tafsīr Al-Munīr Fi Al-'Aqīdah wa Al-Syari'ah wa-l* Manhāj, telah mendapat penghargaan sebagai tafsīr terbaik di dunia Islam pada 1995). Dalam tafsīrnya, Az-Zuḥaylī mengkombinasikan penafsiran *bi al-ma'ṡūr* dengan *bi al-ma'qūl,* sertabersandar kepada tafsīr klasik dan modern. Tafsīr Al-munīr ini menjadi penting bagi tulisan ini karena ditulis oleh guru besar, akademisi, dan da'i yang telah di terima oleh berbagai negara. Tentunya, nuansa pendidikan sangat melekat dalam karyanya, apalagi Az-Zuḥaylī adalah seorang pendidik (dosen) yang moderat dan melampaui berbagai pemikiran Barat maupun Islam.

Ketujuh, Quraish Shihab (lahir tahun 1944). Muhammad Quraish Shihab merupakan anak Abdurrahman Shihab, ulama dan guru besar bidang tafsīr, yang memiliki andil membesarkan Universitas Muslim Indonesia (UMI) dan IAIN Alaudin Ujungpandang sekaligus pernah menjadi rektor di keduanya. Quraish Shihab adalah alumni pesantren Dārul Ḥadis al-Fiqhiyah, Malang. Ia kemudian melanjutkan pendidikannya ke Al-Azhār, Mesir, di Jurusan Tafsīr dan Ḥadīṡ hingga tingkat magister (lulus tahun 1969). Ia baru pulang ke Indonesia tahun 1973 dan mengajar di IAIN Alaudin. Tetapi pada 1980, ia menempuh studi doktoral di Al-Azhār University dengan spesialisasi studi tafsīr Al-Qur'an. Studinya selesai dalam waktu dua tahun dengan predikat (lulus) *summa cum laude* (*mumtāz ma'a martabah asy-syaraf al-'ulā*). Sebagai doktor tafsīr, ia pernah menduduki beberapa jabatan penting di negeri ini, baik sebagai Menteri Agama, Duta Besar Mesir, anggota Lajnah Pentasḥiḥ Qur'ān sejak

1998, aktif di ICMI, rektor UIN Jakarta, ketua MUI, bahkan staf ahli mendikbud. Mufassir sekaligus pendidik ini banyak memberikan ceramah dan kajian-kajian baik di media elektronik, cetak, dan media lainnya. Keahliannya di bidang tafsīr sekaligus dosen juga diiringi dengan karya-karyanya seputar Al-Qur'an, spiritualitas, tafsīr, kaidah tafsīr, dan bidang lainnya. Di antara karya monumentalnya ialah *Tafsir Al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (2003). Nuansa pendidikan dan spiritual banyak terlukiskan dalam karyanya, termasuk dalam *Menyingkap Tabir Ilahi* (1998) dan *Al-lubab; Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Al-fātiḥah dan Juz 'Amma* (2008). Otoritas keilmuan dan kepiawaiannya menggali makna dan keserasian Al-Qur'an menjadi penting bagi penulisan ini, terlebih profesinya yang juga pendidik.

Di antara tujuh kitab tafsīr di atas, tafsīr Ibnu kaṡīr merupakan kitab dengan kredibilitas tinggi dalam kajian *bi al-ma'ṡūr*. Tentunya sangat terasa -ada yang- kurang jika kajian memahami Al-Qur'an meninggalkan kitab tafsīr terbaik ini. Ar-Rāzī dengan mempertimbangkan pendekatan ta'wīl dalam menafsirkan Al-Qur'an merekonstruksikan ayat demi ayat Al-Qur'an dengan nuansa spiritual yang sangat kuat dalam kitab tafsīr *Mafātiḥ al-Gayb*. Tafsīr Al-Azhār dipilih dengan pertimbangan bahwa Buya adalah tokoh fenomenal Indonesia dengan pemikiran dan pembelaannya terhadap Islam. Lebih-lebih keseriusan Buya mengkaji tentang tasawuf modern dan spiritual sudah tidak diragukan lagi. Hal ini sangat membantu penulis dalam mengungkap sisi spiritualiasi PAI berdasarkan Al-Qur'an.

Seirama dengan Buya Hamka adalah Sa'īd Ḥawwa. Kedua tokoh ini banyak menaruh perhatian kepada kajian mendalam tentang spiritualisasi maupun tasawuf modern. Saīd Ḥawwa, tokoh gerakan Islam yang menulis tentang spiritual, *tarbiyah rūḥiyah*, hingga *tazkiyah al-nafs*, sangat berkontribusi dalam penulisan buku ini, terlebih konsep spiritual yang dia dengungkan adalah semangat *rūhiyah* yang mampu

mengantarkan seseorang menjadi *muntijahi*, yaitu insan paripurna yang mampu menjadi *muḥarrik* ajaran Islam dan kebaikan. Sedangkan tafsīr al-Misbāh dipilih karena kredibilitasnya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Profesor alumnus Al-Azhār University di bidang tafsīr ini menyajikan pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an yang begitu unik, utamanya dalam mengintegrasikan pemahaman pemaknaan terhadap Al-Qur'an dengan perkembangan ilmu modern. Hal yang sama juga dilakukan Waḥbah Az-Zuḥaylī dalam tafsīr al-Munirnya. Pemahaman penafsirannya sangat luas, terlebih dalam perspektif *fiqhul* ayat, kedudukan, hingga rekonstruksi-nya dalam menjawab berbagai kebutuhan zaman.

Fokus penulisan buku ini, sebagaimana disebutkan di awal, ialah pada terma *tilāwah, tazkiyah*, *ta'līm*, dan *ḥikmah* dalam tujuh kitab tafsīr di atas. empat terma ini dipilih karena -menurut hemat penulis- menjadi suatu satu-kesatuan yang dapat dikembangkan menjadi model spiritualisasi PAI menurut perspektif Al-Qur'an. Terma *tilāwah* dengan berbagai derivasinya tersebutkan lebih dari 60 kali. *Tazkiyah* berulang sebanyak 20 kali (9 kali dalam ayat *makkiyah* dan 11 kali dalam ayat *madaniyah*). *Ta'līm* terulang sebanyak 25 kali (baik dalam bentuk *fi'il māḍī* maupun *fi'il muḍāri'*). Sedangkan *ḥikmah* terulang sebanyak 24 kali tersebar di 20 sūrah (Baqi', 1987; Maragustam, 2010).

B. Signifikansi Masalah Spiritualiasi Pendidikan Qur'ani

Guna memperjelas arah dan peta pikiran untuk merekonstruksi spiritualisasi PAI dengan membangun formulasinya dari pemaknaan terhadap empat terma tadi, penulis merumuskan fokus masalah utama penulisan ini sebagai berikut:

1. Apa makna *tilāwah, tazkiyah, ta'līm*, dan *ḥikmah* menurut Ar-Rāzī, Ibnu Kaśīr, Sayyid Quṭb, Saīd Ḥawwa, Hamka, Az-Zuḥaylī , dan Quraish Shihab dalam kitab tafsīrnya?

2. Bagaimana implikasi pemaknaan empat terma tersebut sebagai formulasi spiritualisasi pendidikan Qur'ani?

Tujuan buku ini adalah menjawab dua permasalah utama di atas. *Pertama*, menemukan makna *tilāwah, tazkiyah, ta'līm*, dan *ḥikmah* dalam Al-Qur'an sebagaimana ditafsīrkan oleh tujuh ahli tafsir dalam kitab tafsīrnya. *Kedua*, menemukan formulasi konsep spiritualisasi pendidikan berbasis Al-Qur'an sebagai implikasi dari rekonstruksi pemaknaan terhadap *tilāwah, tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah* dalam tujuh kitab, sehingga ditemukan suatu teori baru tentang spiritualisasi PAI. Oleh karena itu, buku ini menyuguhkan upaya pengembangan PAI, baik dalam tataran normatif maupun fungsional menurut perpektif Al-Qur'an. Secara normatif berarti merupakan hasil dari kajian mengenai *tilāwah, tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah* sebagai temuan penulisan. Adapun secara fungsional berarti menyuguhkan konsep spiritualisasi PAI.

Demikianlah penulisan buku ini mempunyai dua kegunaan utama. *Pertama,* mendeskripsikan penjelasan komprehensif terhadap makna *tilāwah, tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah* dalam Al-Qur'an menurut perspektif tujuh kitab tafsīr. Pengetahuan yang *syamil-mutakāmil* atas makna tersebut menjadi penting adanya, karena akan mengantarkan pendidik kepada suatu inspirasi konstruktif dalam mengembangkan PAI. *Kedua,* menemukan acuan dalam menjalankan spiritualisasi menurut perspektif Al-Qur'an. Fungsi spiritualisasi tersebut, secara khusus jika dihubungkan dengan PAI, akan menjadi inspirasi konstruktif bagi pelaksanaan PAI itu sendiri. Hasil temuan dalam tulisan ini layak menjadi usulan pedoman praksis spiritualisasi PAI yang dibangun dari temuan teori baru tentang spiritualisasi pendidikan Qur'ani.

C. Penegasan Istilah

Spiritualisasi dapat dipahami sebagai upaya *menjiwakan* nilai-nilai agar menjadi pandangan dan sikap hidup seseorang.

Istilah “menjiwakan” bermakna menanamkan; membenamkan ke dalam jiwa, sehingga benar-benar menyatu dan akhirnya menjadi bagian yang benar-benar berdampak secara lahiriah. Bilamana dikatikan dengan pendidikan, spiritualisasi merupakan proses penanaman, internalisasi, dan integrasi nilai-nilai ke dalam jiwa peserta didik. Tujuannya agar nilai tersebut menyatu dan tampak dalam kepribadian mereka, karena terimplementasikan dalam pola hidup mereka (Fotos, 1994; Susanto, 2014). Pendidikan itu sendiri dipahami sebagai upaya mengubah tingkah laku individu dalam kehidupan bermasyarakat, maupun interaksinya dengan alam (Murata & Chittick, 1994). Adapun pendidikan agama dimaknai sebagai proses pendidikan sistematis, pragmatis, dan berkelanjutan dalam membantu siswa untuk hidup sesuai ajaran agamanya.

Maksud dari spiritualisasi pendidikan Qur’ani dalam buku ini ialah spiritualisasi PAI dalam perspektif Al-Qur’an. Dengan demikian, spiritualisasi pendidikan Qur’ani merupakan proses menjiwakan nilai-nilai pendidikan agama menjadi pandangan dan sikap hidup seseorang dalam keseharian, agar menjadi menjadi pola hidup sebagaimana tersurat dan tersirat dalam Al-Qur’an. Penulisan ini berupaya merekonstruksikan konsep Pendidikan Agama Islam dalam perspektif Al-Qur’an yang penulis batasi dari pemaknaan *tilāwah*, *tazkiyah*, *ta‘līm* dan *ḥikmah* untuk kemudian di lihat dari sisi spiritualisasinya.

BAB II
SPIRITUALISASI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM (PAI)

Bagian ini mengulas berbagai studi terdahulu tentang spiritualisasi, PAI, dan studi tentang tujuh kitab tafsīr yang menjadi sumber utama penulisan. Kemudian, untuk mengantarkan kepada suatu temuan kebaharuan dari penelitian serta posisi dari penelitian sebelumnya, bagian ini juga menggambarkan kerangka konsep dan kerangka teori penulisan, dan signifikansi penulisan sebagai upaya menjaga orisinalitas penulisan maupun kedudukannya dari penelitian terdahulu.

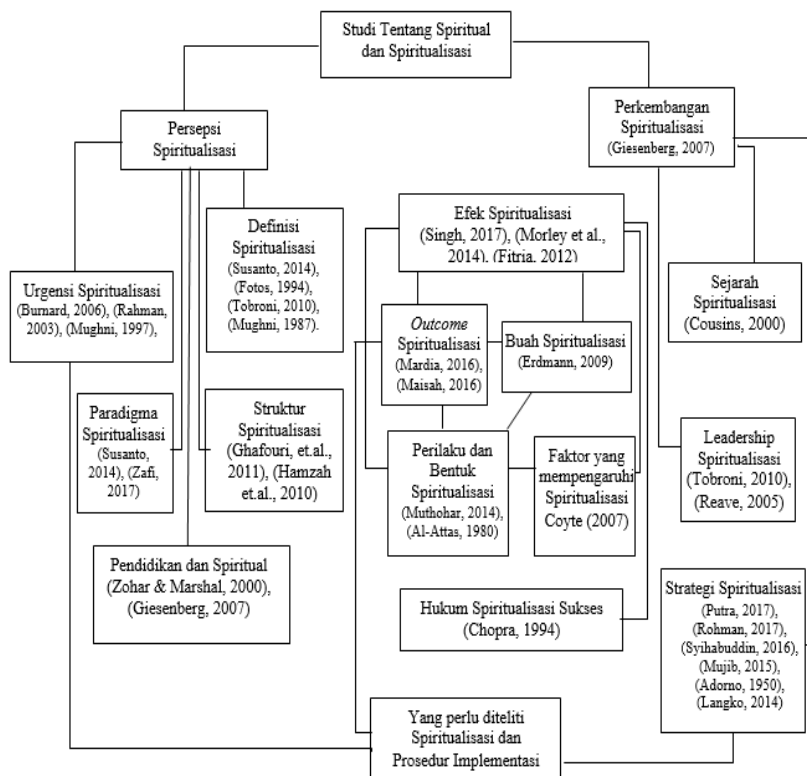
Studi tentang pendidikan dalam Al-Qur'an telah dilakukan oleh banyak penulis terdahulu. Para penulis, ilmuan muslim, maupun orientalis banyak melakukan studi tentang Al-Qur'an. Namun, studi yang secara spesifik merujuk kepada konstruksi spiritualisasi PAI menurut Al-Qur'an belum banyak dilakukan. Oleh sebab itu, penulisan buku ini dibatasi pada spiritualisasi PAI dalam perspektif Al-Qur'an.

Secara umum, penulisan membahas tentang spiritual, kisah pendidikan dalam Al-Qur'an, manusia dan pendidikan dalam Al-Qur'an, manusia sempurna (*insan kāmil*/ *ūlūl albāb*) dalam Al-Qur'an, hakikat manusia sebagai pembelajar, dan semisalnya. Sedangkan fokus penulisan buku ini lebih mengerucut kepada kajian mengenai spiritualisasi PAI yang di bangun dari pemaknaan terhadap terma *tilāwah*, *tazkiyah*, *ta'līm*, dan *ḥikmah* yang selama ini belum ditemukan.

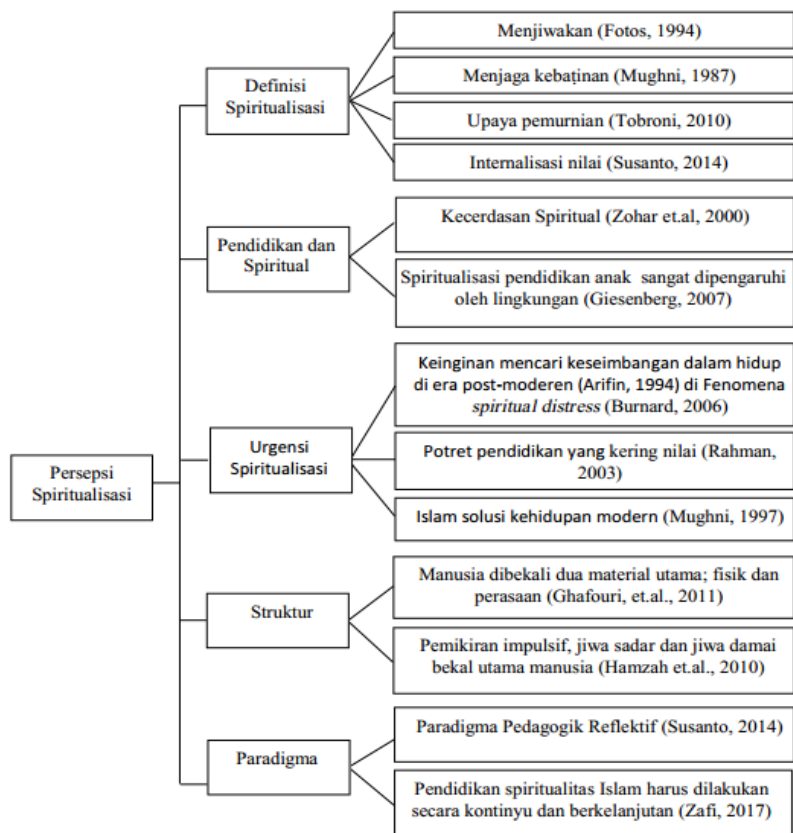
Sehubungan dengan kajian tersebut, sedari awalpenulis berkali-kali menyebut kritik Munir Mulkan terhadap kurang berkembangnya teori, konsep, maupun praktik pendidikan Islam. Kegelisahan akademik tersebut berporos pada temuan

studinya, bahwa pengembangan keilmuan kependidikan Islam masih jauh dari kemapanan basis epistemologi maupun praktik pendidikan Islam yang ideal. Meskipun *ijtihād* pengembangan pendidikan Islam telah ada, namun masih pada tataran permukaan, sehingga seolah-olah hanya menggubah, memodifikasi, dan menjustifikasi rumusan konsep kepen-didikan yang telah berkembang secara umum yang diberi semangat (*roh*) keislaman, bukan terekonstruksikan dari sumber asasi ajaran Islam (Mulkan, 2010). Menurut penulis, untuk sampai kepada idealisme tersebut, perlu kiranya kita mengkaji penelitian terdahulu khususnya terkait spiritualisasi, pendidikan agama berbasis Al-Qur'an, dan studi tentang tujuh kitab tafsīr yang menjadi kajian utama penulisan ini.

A. Kajian Tentang Spiritualisasi Pendidikan Agama Islam

Guna mengidentifikasi secara efektif dalam menjawab permasalahan yang dirumuskan di Bab 1, penulis menjabarkan studi tentang spiritualisasi dengan mengembangkan peta literatur yang diadopsi dari Creswell (2003), dan pernah dipakai Janovec (2001) untuk mengilustrasikan *a literature map* dalam "*Procedural Justice in Organizations: A literature map*". Peta literatur tersebut digambarkan dalam Gambar 2.1 agar sesuai dengan tema tulisan ini.

Gambar 2.1 Peta literatur studi tentang spiritualisasi

Persepsi Spiritualisasi

Studi tentang spiritualisasi pendidikan Qur'ani belum banyak di lakukan penulis terdahulu. Namun, secara subtantif kajian tentang spiritualisasi telah banyak di lakukan, seperti studi tentang spiritual, pendidikan spiritual, hingga *outcome* dari spiritual. Jika didalami secara seksama, maksud dari berbagai proses spiritual tersebut adalah spiritualisasi yang dimaksudkan dalam penulisan ini (Gambar 2.2). Karenanya, perlu kiranya dibahas berbagai studi tersebut serta signifikansi penulisan ini sebagai suatu karya ilmiah berkelanjutan.

Gambar 2.2 Studi tentang persepsi spiritualisasi

Penulisan tentang spiritualisasi dapat dikategorikan menjadi dua bagian, yaitu *taṣawwur* spiritualisasi dan perkembangan spiritualisasi. Bagian pertama menitikberatkan kepada persepsi yang dibangun dari pandangan tentang spiritualisasi, paradigma spiritualisasi, struktur spiritualisasi, urgensi spiritualisasi dan pertemuan antara spiritual dan pendidikan. Sementara bagian kedua berfokus kepada deskripsi tentang perjalanan panjang spiritualisasi hingga implikasi dari spiritualisasi, baik pelaku maupun strategi melakukan spiritualisasi.

Spiritualisasi merupakan proses menjiwakan nilai agar menjadi pandangan dan sikap hidup (Fotos, 1994). Istilah "menjiwakan" bermakna menanamkan (membenamkan) ke dalam jiwa sehingga benar-benar menyatu dan akhirnya menjadi bagian yang secara lahiriah benar-benar berdampak. Jika dikatikan dengan pendidikan, maka spiritualisasi adalah proses menanamkan, internalisasi, dan integrasi nilai-nilai ke dalam jiwa peserta didik agar nilai tersebut menyatu dan tampak dalam kepribadian dan pola hidup mereka (Susanto, 2014).

Asumsinya, spiritualitasberhubungan erat dengan kebatinan, dan keadaan batin seseorang memproyeksikan kondisi lahiriahnya. Oleh karenanya, Mughni (1987) memandang kualitas spiritual seseorang bisa dilihat dari perilaku dan persepsinya dalam keseharian. Sebab, bagaimanapun kondisi permukaan adalah pancaran dari kualitas batin, yakni spiritual. Demikianlah spiritualisasi dapat pula dipahami sebagai proses menjiwakan nilai spiritual agar menjadi pandangan hidup dan sikap hidup. Berangkat dari sikap *batiniyah* kemudian berpengaruh terhadap perilaku *ẓahiriyah*, sebagaimana dijelaskan Mughni diatas.

Sementara Tobroni, cenderung memaknai diantara proses spiritualisasi adalah pemurnian (Tobroni, 2010). Penulis kepemimpinan spiritual ini menjelaskan lebih lanjut bahwa manusia pada hakikatnya memiliki dua dorongan energi yang saling menarik satu dengan lainnya, yaitu energi positif dan energi negatif. Wujud energi positif berupa dorongan spiritual dan nilai etika religius (sebagai perwujudan tauhid). Bentuk dorongan spiritual adalah *iman*, Islām*, iḥsan*, dan *taqwā*, yang pada akhirnya akan mewujud sebagai kekuatan manusia untuk menggapai keagungan dan kemuliaan (*aḥsan al-taqwīm*). Oleh karena itu, bentuk dorongan spiritual bisa saja disebut berupa *aqlu al-salīm, qalbun salīm, qalbun munīb*, dan *nafsu al-muṭmainnah*. Sedangkan nilai etika religius ialah berupa *istiqāmah*, *ikhlāṣ, jihād* dan *'amal ṣāliḥ*.

Adapun energi negative disimbolkan dengan kekuatan materialistik dan nilai-nilai destruktif (*ṭāgūt*).

Dorongan positif melahirkan insan produktif, sedangkan dorongan negatif memunculkan pribadi yang tidak efektif. Menggunakan ilustrasi ini, Tobroni cenderung memaknai spiritualisasi sebagai pemurnian yakni perwujudan dari tauhīd (Tobroni, 2010). Tetapi dalam studi lain, spritualisasi adalah urgensi dari spiritual itu sendiri. Sebagai contohnya ialah fenomena *spiritual distress* (Burnard, 2006) yang seakan menjadi kritik keras terhadap aneka kemajuan dalam berbagai ranah kehidupan manusia di era global, khususnya bidang pendidikan. Apabila kurang diimbangi dengan penguatan spiritual, maka kemajuan tersebut berpotensi memunculkan potret pendidikan buram, rapuh, dan kering dari nilai-nilai pendidikan itu sendiri. Fenomena ini mirip dengan persitiwa pada abad kedua hijriyah (abad kedelapan masehi) saat terjadi perbedaan tajam antara kaum muslimin dengan kaum sufi, sebagai respon atas kevakuman moral masyarakat. Gerakan ini bernilai positif di satu pihak, namun di sisi lain juga memiliki kelemahan yang seharusnya dapat dihindari (Rahman, 2003).

Kebutuhan atas model keberagamaan yang mampu menyangga kebutuhan spiritual manusia di era modern adalah suatu keniscayaan. Belajar dari fundamentalisme Barat: jika pemahaman dan penghayatan agama hanya berhenti pada tataran eksoteris yang mengutamakan aspek simbolik dan formalistik, maka akan berakibat pada tidak tercapainya inti dari spiritual. Praktis, spiritualisasi yang dilakukan sekadar untuk memenuhi kepuasan psikologis dan sosiologis yang absurd. Padahal idealnya, keberagamaan tidak cukup pada dimensi eksoteris. Ia harus berkelanjutan pada dimensi esoterik sebagai kontinuitas proses beragama agar sampai pada inti spiritual. Dalam konteks Islam, dimensi esoteris terdapat dalam ajaran *taṣawuf* (sufisme). Tetapi prinsip neo-sufisme ialah: keberagamaan tidak terhenti pada bidang syariah atau fiqh formalistik dan simbolik, melainkan menjadikan

keberagamaan sebagai kerangka dasar untuk menuju kedalaman spiritual tanpa harus meninggalkan kehidupan duniawi sebagaimana dilakukan sufisme ortodoks. Bagi neo-sufisme, realitas profan masih perlu ditrandensikan kepada realitas *ilāhiyah*. Berdasarkan konsepsi di atas, Syamsul Arifin (1994) merekomendasikan agar spiritualisasi melalui tasawuf modern dikembangkan lebih lanjut untuk menghadapi kemajuan modernisasi. Itu jika kita tidak ingin menghasilkan wajah kemanusiaan yang buram.

Namun demikian, pada satu pihak memang sufisme dianggap mampu menciptakan pribadi-pribadi besar dengan kualitas moral, spiritual, dan intelektual yang istimewa. Tetapi di sisi lain, umumnya perkembangan di masyarakat jauh dari cita-cita sufisme. Sebab, konsep yang dianut masyarakat hanya menawarkan pelarian dari kenyataan hidup yang pahit, seperti: kesulitan ekonomi, kepincangan sosial, ataupun ketidakpastian politik. Apa yang kemudian diajarkan sufisme adalah teknik khusus dalam oto-sugesti, hipnotisme, dan praktik berlebihan dalam beragama, daripada mengajarkan tata sosial sufisme itu sendiri. Implikasinya adalah merebaknya tahayulisme, penciptaan mukjizat, hingga dukun-isme yang semakin me-robohkan reruntuhan moral dan spiritual masyarakat Islam ideal. Ini adalah kritik Rahman (2003) yang sekaligus mempromosikanperlunya rekonstruksi kandungan ortodoksi pada penguatan emosi religius. Bahwa emosi relgius harus diarahkan segaris kembali dengan Al-Qur'an, karena Al-Qur'an bukan semata bersifat rasional, tapi juga penuh emosi religius yang murni.

Rapuhnya kepribadian yang jauh dari nilai-nilai manusia terdidik ini akan sangat mudah terjerumus dalam kubangan kesesatan yang membahayakan dirinya, keluarga, masyarakat hingga umat manusia pada umumnya. Bahkan berpotensi merusak alam dunia. Oleh karena itu, Mughni (1997) menegaskan bahwa Islam sebagai sebagai *spiritual religion* mampu menjadi solusi bagi kehidupan modern, disamping

berperan sebagai agama dengan ajaran normatif (*established religion*) dan bimbingan etika (*ethical Islam*).

Dikatakan demikian, karena Islam dengan ajaran-ajarannya bersifat *ṣāliḥ li at-taṭbīq fì kulli zamān w-a-l makān*, yakni selalu kontekstual dalam berbagai ruang dan waktu. Hal ini menegaskan betapa pentingnya spiritualisasi, khususnya dalam pendidikan sebagai garda terdepan untuk mengarahkan kehidupan manusia di masa sekarang dan masa depan.

Terkait penulisan spiritualisasi PAI oleh peneliti terdahulu, urgensi spiritual di era yang dinamis ini membutuhkan penyiapan generasi yang siap dengan berbagai kondisi. Selain penguasaan kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan, penyiapa ini juag meliputi penyiapan karakter dan kepribadian ideal. Oleh karena itulah, sebagai dua hal yang punyai hubungan saling mengisi, spiritual dan pendidikan memang harus diperhatikan dengan seksama. Sebagai contoh, teori Zohar & Marshall (2001) tentang model kecerdasan spiritual, yang membicarakan kesadaran diri, idealisme, strategi menghadapi dan menginstruksikan kesulitan, terbuka, dan responsif. Teori ini berhasil merekonstruksi kecerdasan spiritual untuk menyelesaikan beragam permasalahan makna dan nilai.

Pendidikan spiritual merupakan bagian fundamental dalam pendidikan Islam. Sebab, proses spiritualisasi dilandasi kuatnya hubungan hamba dengan Tuhannya. Terma spiritual yang digunakan dalam pendidikan Islam pada umumnya adalah *rūḥiyah, rūḥāniyah*, dan *ma'nawiyah*, dan semisalnya. Sedangkan dalam terminologi arab modern, kita mengenalnya dengan istilah *al-tarbiyah al-rūhiyah* sejak pertengahan kedua abad ke-20 (Halidin).

Giesenberg, contohnya, pernah meneliti spiritualisasi pendidikan anak-anak melalui disertasinya di Universitas Teknologi Queensland. Penelitiannya dilaksanakan berangkat dari kegelisahan akademik bahwa kajian spiritual selalu dihubungkan dengan usia dewasa. Berdasarkan risetnya,

rekomendasi Giesenberg ialah metode spiritualisasi yang ditempuh dengan mengekspresikan aspek spiritualitas dalam permainan, diskusi, dan karya seni (lukisan dan gambar). Anak-anak diberi kesempatan melukis dan diminta menceritakan pengalaman mereka. Temuan Giensenberg menegaskan bahwa spiritualitas anak-anak muda sangat dipengaruhi lingkungan sekitar mereka untuk mengekspresikan abstraksi cinta, kecantikan, keajaiban, dan kasih sayang (Giesenberg, 2007).

Sama halnya dengan Giesenberg, Zohar juga melihat hubungan erat antara spiritual dengan pendidikan. Zohar mengajukan teori tentang kecerdasan spiritual. Sementara Giesenberg membatasi diri pada proses spiritualisasi melalui pendidikan yang dikhususkan bagi anak-anak dan pemuda. Bila diperbandingkan, buku yang sedang Anda baca ini membatasi diri pada konsepsi spiritualisasi PAI dalam perspektif Al-Qur'an.

Pembatasan tersebut dilakukan karena sejatinya struktur spiritualisasi selalu dikaitkan dengan substansi spiritualitas itu sendiri. Spiritualitas lebih menekankan substansi nilai-nilai luhur keagamaaan, daripada sekedar formalisme religius agama. Sebagaimana manusia dibekali dua material utama; fisik dan perasaan (Ghafouri, et.al., 2011), maka dengan dua bekal tersebut manusia punya kebebasan berpikir untuk memilih jalan kehidupannya; apakah dia cenderung dominan dalam pemikiran impulsif (*al-nafs al-ammārah*), jiwa sadar (*al-nafs al-lawwāmah*) atau lebih memilih menuju jiwa damai (*al-muṭma'innah*), yakni orang yang selalu memelihara ketenangan jiwanya (Hamzah et.al., 2010).

Guna mewujudkannya, tulisan Ashif Az-Zafi patut dipertimbangkan. Sebab, tulisan itu merekomendasikan tiga hal. *Pertama*, seharusnya tujuan pendidikan Islam berorientasi mewujudkan manusia berbudaya dan berperadaban dari aspek *ilāhiyah*, fisik, intelektual, kebebasan, mental, akhlak,

professional, berkarya, dinamis dan kreatif. *Kedua*, pendidikan spiritualitas Islam harus dilakukan secara kontinyu. *Ketiga*, seyogyanya pendidikan Islam harus menanamkan nilai *Ilahiyah* dan kebebasan yang bersifat humanis (Zafi, 2017).

Meski begitu, Edi Susanto masih bahwa carut marut PAI yang berkembang saat ini dipengaruhi filosofi behavioristik-mekanistik, sehingga melahirkan produk PAI yang cenderung mengutamakan intelektualistik-atomistik. Dampaknya tentu berupa PAI yang kurang menjiwa; kering makna. Sebagai solusinya, Susanto menyusulkan spiritualisasi pendidikan menggunakan pendekatan filosofi konstruktivisme-humanisme-teosentris, atau yang dia sebut sebagai PPR, yakni Paradigma Pedagogik Reflektif (Susanto, 2014). Hanya saja, penulis belum menjelaskan detail konstruksi epistemologinya hingga ke bentuk model implementasi. Penulisan buku ini merupakan upaya melengkapi paradigma spiritualisasi pendidikan tersebut agar lebih bermakna dan tidak kering dari subtansi narasi ajaran yang diemban.

Tetapi yang jelas, penulisan buku ini mampu menegaskan bahwa berbagai studi tentang spiritualisasi diatas menunjukkan perlunya kejelasan konsepsi spiritualisasi agar tidak salah arah. Berbagai persepsi tentang spiritualisasi diatas menunjukkan pentingnya kajian tentang spiritualisasi pendidikan. Kemudian, penulis memfokuskan pada spiritualisasi PAI karena proses tersebut adalah hakikat dari spiritualisasi pendidikan Qur’ani.

Proses Spiritualisasi

Pada akhir abad ke-19, mulai bermunculan kajian spiritual yang dihubungkan dengan pendidikan, salah satu contohnya ialah teori Zohar & Marshall (2001) tentang model kecerdasan spiritual. Sementara Ewert Cousins (2000) mengemukakan bahwa spritualitas semakin diminati masyarakat modern pada akhir abad ke-20 hingga menjelang abad ke-21.

Syamsul Arifin (1994) merunut kebangkitan spiritualisme tersebut rupanya dilatarbelakangi oleh pencarian manusia modern terhadap keseimbangan hidup yang tidak terombang-ambingkan (didominasi) tarikan dunia materialisme, tanpa mengabaikan paradigma rasional. Jalan terbaiknya adalah kembali kepada nilai-nilai spiritualisme. Naisbit dan Aburdene menyebutnya sebagai gejala kebangkitan agama (*religious revival*). Di Barat, indikator fenomena ini adalah merebaknya gerakan fundamentalisme agama dan kerohanian. Pada satu sisi, kebangkitan beragama tersebut baik. Namun disisi lain, perkembangan spiritualisme berupa fundamentalisme menimbulkan persoalan psikologis dan sosiologis. Munculnya pengkultusan janji-janji keselamatan yang *absurd* dan ketenangan batin sementara (*palliative*) melahirkan otoritarianisme dalam balutan legitimasi agama, sehingga berakibat pada kuatnya pengkultusan, pemahaman dogmatis secara harfiah, dan sikap kurang toleran terhadap orang lain. Erich Form menyebutnya sebagai agama authoritarian (*authoritarianism religion*); kebalikan dari agama humanis (*humanistic religion*). Sejak saat itu, spiritualitas dirasa telah mampu menjawab kerinduan mendalam orang Barat atas indahnya kebermaknaan hidup dan kebijaksanaan dalam memaknai kehidupan. Pada perkembangannya, spiritual juga merambah ke bidang psikologi, pendidikan, keperawatan, politik, bahkan filsafat (Giesenberg, 2007).

Masih terkait dengan kehidupan beragama, kritik Thomas Adorno terhadap orang beragama yang mendukung nazisme Hitler mengantarkannya pada satu pemahaman, bahwa orang beragama bisa dengan dua cara. Cara pertama adalah melalui agama yang dinetralkan dari agama. Hal ini disebabkan karena keringnya pemahaman seseorang terhadap spiritualitas agama yang dianutnya. Artinya, dia lebih berada pada ketergantungan yang kaku dan dogmatis terhadap doktrin yang dipilihnya. Hal ini rentan akan kepentingan meraup

keuntungan praktis dan cepat untuk memanipulasi orang lain dengan memanfaatkan ide-ide agama. Cara *kedua* ialah lebih menekankan pada pelibatan pengalaman religius seseorang, untuk kemudian diinternalisasikan dalam kehidupan sehari-hari (Adorno, 1950).

Sedangkan Akmansyah (2009), dalam disertasinya, membagi hubungan spiritualitas dengan agama dalam dua *mainstream*, yaitu pemahaman spiritualitas tanpa agama (mereka yang mengamalkan spiritualitas belum tentu menganut suatu agama), dan pemahaman spiritualitas terintegrasi dengan agama. Sementara pembangunan spiritualitas agama Islam adalah melalui taṣawuf (Putra, 2017). Guna mengadopsi keduanya ke dalam dunia pendidikan Islam, Abdul Mujib menawarkan metode *psiko-spiritual*.

Baginya, pendidikan berbasis spiritual akan menghasilkan harmonisasi transformasi dan internalisasi pendidikan Islam dalam kehidupan. Proses ini melibatkan berbagai aspek spiritual, berupa: makna, transenden, nilai, dan proyeksi tujuan yang hendak di capai. Keseimbangan aspek-aspek tersebut akan menghasilkan kebahagiaan dan kesejahtraan psikologis. Karenanya, spiritualisasi pendidikan Islam harus dilakukan dengan tiga cara, yaitu dengan 3-T (*takhalli, taḥalli*, dan *tajalli*). *Takhalli* ditempuh dengan mengosongkan atau membebaskan diri dari segala sifat kotor yang menutup cahaya rohani. *Taḥalli* merupakan tahapan *mujāhadah* dalam mengisi atau menghiasi diri dengan segala sifat mulia melalui metode tujuh pendidikan olah batin *riyāḍah al-nafs*, yaitu *musyāratah, murāqabah, muḥāsabah, mu'āqabah, mujāhadah, mu'ātabah*, dan *mukāsyafah*. Sementara *tajalli* adalah munculnya kesadaran *rabbani*. Ketika seorang hamba merasakan nikmat manisnya iman, kedekatan, kerinduan, bahkan *ma'iyyatullah* setelah melewati kesadaran *fana'* dan baqa', maka ia memperoleh pengalaman puncak sebagaimana diistilahkan Maslow sebagai *peak experience* (Mujib, 2015).

Senada dengan Mujib, Langko (2014) mengusulkan proses pendidikan spiritual dengan metode: (1) *Takhalli, Taḥalli,* dan *Tajalli,* yakni proses *zero mind process*. Cara ini ditempuh dengan mengosongkan diri dari segala keburukan, menghiasi diri dengan perilaku baik (*character building*), dan mengaktualisasikan kualitas *ilahiyyah* dalam diri; (2) *Ta'alluq, Takhalluq,* dan *Taḥaqquq*. *Ta'alluq* ialah proses mengingat dan meningkatkan kesadaran hati dan pikiran kepada Allah. *Takhalluq* berusaha mengaktualisasikan dan internalisasi sifat Tuhan ke dalam diri manusia dalam batas kemanusiaan. Sementara *taḥaqquq* a kemampuan mengaktualisasikan kesadaran dan kapasitas diri sebagai makhluk yang didominasi sifat-sifat Tuhan, sehingga perilakunya mencerminkan hal-hal suci dan mulia; (3) *ta'abud* (ibadah); (4) do'a dan (5) *żikir*.

Sebagai contohnya, pendidikan spiritual yang dikembangkan di Pondok Pesantren As-Stressiyah Darul Ubudiyah Sejati Sejomulyo, Juwana, Pati. Sebagai terapi penyembuhan untuk pecandu narkoba, pendidikan dilakukan melalui taubat, *manāqiban, żikir, tawassur al-syaikh,* doa, *ḥizb baḥr, nombo* dan *riyāḍah*. Menurut sebuah pene-litian,pesantren ini menganut *ṭarīqah syaṭariyyah*. Di samping itu, proposisi penelitiannya menunjukkan bahwa metode dan amalan tarekat layak menjadi alternatif model pendidikan spiritual (Rohman, 2017).

Berbeda dengan usulan sebelumnya, Syihabuddin (2016) menawarkan prinsip model pedagogik spiritual sebagai proses mengabstraksi pengalaman, pengetahuan, dan intuisi melalui kegiatan *tafakkur, tadabbur,* diskusi, dan refleksi. Harapannya, ini berhasil melahirkan nilai yang mampu menyemangati, mendorong, menggairahkan, mencerahkan, dan menjadi landasan bagi individu menjalankan profesi sebagai pendidik, guru, orangtua maupun siswa.

Upaya kontekstualisasi nilai-nilai spiritual juga menarik Mardia untuk meneliti kontekstualisasi nilai-nilai pendidikan spiritual terhadap penguatan budaya Assiddiang di masyarakat

Bugis kampung Guru Pinrang. Menggunakan analisis data model interaktif yang digagas Miles dan Huberman (yaitu: reduksi data, display data, pengambilan kesimpulan dan verifikasi), Mardia menjadikan Guru La Harrang, tokoh masyarakat, sebagai narasumber utama. Menurut risetnya, kontekstualisasi nilai-nilai pendidikan spiritual untuk menguatkan budaya Assiddiang dilakukan melalui pembinaan ibadah sosial, pembinaan *ri'āyah, maulu' sipulung*, dan gotong royong. Kontektualisasi ini memiliki berkontribusi terhadap kuatnya peran partisipasi pemuda pada khususnya dan masyarakat pada umumnya dalam berbagai kegiatan sosial kemasyrakatan, sikap gotong-royong, dan merawat kebudayaan. Akhirnya, dapat disimpulkan bahwa Spiritualisasi menjadi filter yang kokoh untuk meminimalisir pengaruh negatif dan memotivasi membiasakan melakukan kebaikan (Mardia, 2016).

Begitu pula dalam penelitian Maisah (2016) tentang upaya peningkatan *organization citizenship behavior* dan *spiritual quotient* melalui pelatihan berbasis nilai spiritual. Pelatihan yang dilakukan terhadap Guru MTs menunjukkan adanya korelasi positif yang signifikan dalam peningkatan kinerja Guru. Penelitian tersebut merekomendasikan perlunya pelatihan berbasis nilai spiritual yang bekelanjutan guna meningkatkan kualitas dan produktivitas pekerjaan guru.

Namun demikian, Syed Naquib Al-Attas cukup memformulasikan konsep *ta'dib* sebagai model pendidikan Islam dengan menyeimbangkan spiritual dengan materi kehidupan (Al-Attas, 1980). Sebagaimana menurut Sofa Muthohar (2014), spiritualitas agama Islam menuntut terpenuhinya beberapa aspek, diantaranya: kepraktisan dan kesatuan setiap pembelajaran, mudah dicerna dengan logika sains, mampu menyelesaikan persoalan manusia modern, terefleksikan dalam sikap hidup bermasyarakat (bukan spiritualitas yang hanya tenggelam dalam keasyik-masyukan sendiri dengan Tuhannya). Menurutnya, spiritualitas dibangun

dalam tiga bentuk. *Pertama*, berbasis psikologi (*spiritual quotient*) dengan bentuk spiritualitas yang di*eksplore* dari diri sendiri, seperti model hipnosis, hipnoterapi, transpersonal (NLP), psychotronica, dan sebagainya. *Kedua,* spiritualitas berbasis alam. Ini disebut juga energi eklektis, karena menghubungkan alam dan manusia agar saling mempengaruhi. Energi ini mirip model aliran *prana* (India) dari yoga, *chiatau Qi* (China), *Ki* (Jepang), Energy Spiritual Nusantara (Indonesia), dan semisalnya. *Ketiga,* spiritualitas berbasis agama dengan meyakini manusia sebagai ciptaan Tuhan, tunduk dengan aturan-aturan agama. Model spiritualitas ini seperti *tasawuf akhlaqi*, yakni menghidupkan *roh* ibadah dan pemaknaan mendalam terhadap perintah maupun larangan Agama.

Pada prinsipnya, memang spiritualisasi berkaitan dengan agama dan kepercayaan. Prinsip ini persis dengan teori hukum spiritualisasi sukses yang diajukan Chopra (1994): 1) Potensi murni (mempertimbangkan kekuatan Sang Pencipta untuk memenuhi segala kebutuhan), 2) teruslah memberi, 3) hukum karma (apa yang kita tanam, suatu saat kita tuai di masa depan). 4) hukum *Least Effort* (dalam melakukan segala sesuatu, pertimbangkan sisi terlemah diri kita agar selaras dengan alam. Kita hanya menghabiskan energi dan ilusi kebahagiaan jika usaha tanpa termotivasi cinta dan keseimbangan). 5) Hukum ketersesuaian niat dan keinginan, 6) kejadian masa lalu memberi kebebasan mencipta dan meningkatkan kebijaksanaan, 7) hukum *Purpose in Life* (seseorang hidup dituntut untuk mampu memadukan bakat dan keinginan.Adapun Coyte (2007), melalui teorinya *The diamond of self and others*, menyimpulkan ada empat faktor yang mempengaruhi spiritualitas seseorang:

Gambar 2.3 Teori spiritualitas Coyte

Seolah menjadi lanjutan dari teori Coyte, teori spiritualisasi progresif Adorno dalam estetika musik membedakan antara spiritualisasi dalam arti tradisional dan radikal. Baginya, musik modern tanpa spiritualisasi hanya akan mengalami destabilisasi (Singh, 2017). Lebih dari itu, modernisme juga turut andil menampilkan wajah antagonistik. Sebab, di satu sisi, modernisme mewujudkan kemajuan spektakuler dan memenuhi beragam kebutuhan manusia secara instan. Tetapi di sisi lain, modernisme menghasilkan wajah kemanusiaan yang "buram", tidak mengenal diri sendiri, dan menjadi pribadi yang terasing dengan tuhannya. Kehidupan sedemikian mekanistik memunculkan kegelisahan dan kegersangan psikologis (*batiniyah*), sebagai akibat dari tercerabutnya kehidupan spiritual dalam modernisasi. Akhirnya, muncullah manusia modern yang krisis akan *meaning and purpose of life*, di mana kehidupannya jauh dari makna dan tujuan hidup yang jelas (Arifin, 1994; Morley et al., 2014). Praktis, ada benarnya yang dikatakan Al-Gazālī. Bahwa proses spiritualisasi bagi manusia modern hendaknya ditempuh melalui tiga tahapan, yaitu *żikr,* istigfār, dan *taubat* (Jalil, 2016). Sebab, sebagaimana diingatkan Sayyid Mujtaba

Musawi Lari (1975), dasar spiritualisasi pada dasarnya tidak boleh bertentangan ataupun meninggalkan naluri (*instinct*) manusia.

Lebih jauh dari itu, tulisan Tobroni (2015) yang menghubungkan spiritual dengan leadership menegaskan bahwa kepemimpinan spiritual sangat efektif untuk membangun budaya organisasi suatu lembaga pendidikan. Bisa demikian karena kepemimpinan spiritual yang diimplementasikan dalam budaya organisasi di bangun atas dasar kesalehan dan keteladanan, sehingga terbentuk kepemimpinan sempurna (*total leadership*), keterpaduan hati, kepala (akal), dan tangan yang terfungsikan untuk menggapai *riḍa* Tuhan (*marḍātillah*). Senada dengan studi tersebut, Laura Reave (2005) menegaskan perlunya konsistensi yang jelas antara nilai dan praktik spiritual dalam kepemimpinan efektif. Lebih-lebih nilai cita-cita spiritual, seperti: integritas, kejujuran, dan kerendahan hati telah terbukti berpengaruh pada kesuksesan kepemimpinan

Namun demikian, studi John G. Cullen (2011) di Irlandia menemukan bahwa spiritualitas adalah konsep sederhana dan subjektif yang mudah diimplementasikan di tempat kerja justru memberikan hasil yang reduktif dan tidak akurat bagi para etnografer. Hal berbeda disajikan Erdmann (2009) dalam tulisannya tentang spiritual agama yang menjadi basis rasional dan moral untuk mengembangkan sains dan teknologi. Hasil studinya menunjukkan bahwa pengembangan pendekatan spiritual pada sains dan teknologi akan mendorong peningkatan pemahaman seseorang untuk bersatu dalam keanekaragaman.

Beberapa riset di atas menegaskan betapa pentingnya spiritualisasi untuk menguatkan sisi humanis-religius kita, menghargai *tasamuh* dalam perbedaan, dan saling menguatkan kesepakatan bersama. Kesemuanya ini demi memunculkan semangat '*nata'āwan fī mā al-tafaqnā wa natasāmāḥ fī mā al-*

khtalafnā, yakni saling menghargai perbedaan dan saling membantu dalam kesepakatan bersama.

Oleh karenanya, bisa dikatakan bahwa pengaruh spiritualisasi terhadap pendidikan cukup signifikan. Hal ini dibuktikan pula oleh Yulia Fitria (2012) dengan meneliti karya sastra yang dibangun dari nilai-nilai spiritual, seperti *Laskar Pelangi* karya Andrea Hirata dan *Negeri 5 Menara* karya Ahmad Fuadi. Hasil studinya terhadap karya sastra menunjukkan bahwa penggunaan nilai-nilai spiritual berpengaruh positif dalam mencetak generasi unggul; generasi yang mampu bersaing dalam dunia global, baik dari sisi pendidik maupun peserta didik.

Pendidikan Qur'ani

Bagi Islam, pendidikan berperan penting dalam menarasikan ajaran agama (Reed et.al., 2013), yaitu sebagai usaha sistematis dan pragmatis untuk membantu siswa agar dapat hidup sesuai dengan ajaran Islam. Ia juga bertugas mengantarkan mereka untuk menjadi manusia muslim sempurna yang berlandaskan Al-Qur'an dan Sunnah (Rayan, 2012; Assegaf, 2011).

Pendidikan, dalam perspektif Al-Qur'an, bertujuan untuk: (1) menjelaskan peran fungsional siswa sebagai manusia dan sebagai makhluk Allah (*makhluq*) dan tanggung jawabnya dalam kehidupan ini (*khalifah*); (2) menjelaskan relasi kehidupannya sebagai makhluk sosial dan tanggungjawabnya dalam tatanan kehidupan bermasyarakat sesuai norma; (3) menjelaskan hubungan manusia dengan alam semesta, dan tugasnya untuk mengetahui hikmah penciptaan dengan cara memakmurkan alam, (4) menjelaskan hubungan manusia dengan Sang Khalik sebagai pencipta alam semesta (Hidayat, 2015).

Guna mencapai tujuan-tujuan tersebut, Al-Quran difungsikan sebagai pedoman baku pendidikan kemasyarakatan, moral, dan spiritual/kerohanian. Ia

merupakan sumber khazanah yang penting untuk kehidupan dan kebudayaan manusia, terutama bidang kerohanian (Taftazani, 2005). Sebagaimana misi pendidikan, yaitu menghasilkan individu yang potensinya seimbang dan berkembang secara menyeluroh (fisik, emosi, rohani dan intelektual) berdasarkan keyakinan dan kepatuhan kepada Tuhan. Sebab, manusia adalah kombinasi unsur roh dan jasad yang punya dua kecenderungan, yakni kecenderungan berbuat baik (termotivasi oleh jiwa rasional) dan kecenderungan berbuat jahat (termotivasi oleh jiwa kehewanan). Proses spiritualisasi pendidikan Qur'ani kemudian berkedudukan sebagai usaha kontinyu untuk menjadikan jiwa rasional lebih dominan, baik melalui domain spiritual maupun rekonstruksi model konseptual (Hamzah, 2010).

Sebagai wujud dari usaha tersebut, Musa Asy'ari (2016) merekonstruksi teori metodologi berpikir profetik (kenabian) untuk menemukan hikmah dengan metode transendental. Melalui metode ini, terjadi proses pemikiran mendalam terhadap realitas sebagai tanda-tanda kebesaran Tuhan, disertai kesadaran atas kehadiran-Nya di langit dan di bumi agar manusia tidak menyia-nyiakan ciptaanNya. Cara berpikir kenabian ini memberi dasar metafisis dan metateknis bagi sains dan teknologi dengan memperhatikan nilai-nilai kebenaran filsafat dan agama. Mengingat teori ini meneguhkan pentingnya spiritualisasi dalam sains dan teknologi (termasuk PAI), sudah sepatutnya spiritualisasi menjadi keniscayaan.

M. Suyudi (2003), dalam disertasinya, mengemukakan proses pendidikan dibedakan menjadi dua, yakni proses pembelajaran dan proses pengajaran. Pada proses pembelajaran, jika di telaah menggunakan pendekatan *bayāni, burhānī,* dan *irfānī*, dapat digunakan tiga pendekatan (1) empirik, yang diungkapkan dengan terma *khibrah* (pengalaman)*, 'ibrah, dirāsah* (pembelajaran), *ru'yah* (analisa), *naẓar* (observasi), dan *baṣar* (penglihatan); (2) logik, yang diungkapkan dalam terma *tafakkur* (berfikir), *ta'aqqul*

(berakal), *tadabbur* (merenung), *dirāyah* (membuka cakrawala), dan *tafaqquh* (mendalami); (3) intuitif kontemplatif, yang diungkapkan dengan terma *tażakkur* (berzikir) dan *tazkiyah* (pensucian). Sementara proses pengajaran, dalam perspektif (1) *bayāni* diungkap dengan terma *bayān* (penjelasan), *tarbiyah* (pendidikan) dan *ta'līm* (pengajaran); (2) *Burhānī*, diungkapkan dengan terma *tamṡīl* (permisalan), *qaṣaṣ* (cerita) dan *ḥiwar* (dialog); (3) *irfānī* diungkapkan dengan terma *wahyu, ilhām* dan *naba'* (pemberitaan).

Demikianlah Al-Qur'an memproyeksikan pendidikan bukan hanya dalam aspek *jasadiyah*, tetapi juga aspek *ruḥiyah* dan *insāni*. Sebab tanpa hal-hal tersebut, pendidikan menjadi buta, terpisah, dan menghasilkan robot atau manusia yang diprogram. Ia kering akan makna kehidupan (Mustakim, 2013). Oleh karena itu, beberapa kali penulis menegaskan bahwa elemen terpenting mengembalikan roh tersebut adalah agama, ketauḥidan, dan adab. Kualitas pendidikan tidak cukup diukur melalui pencapaian akademik, kemampuan berfikir, dan perkembangan potensi insan dalam peningkatan masyarakat berpengetahuan. Ia harus juga diukur melalui kemampuannya melahirkan insan *ta'dībī* melalui penerapan adab, sesuai fitrah yang bersifat holistik (Sulaiman, et.al, 2011). Berbagai idealisme ini dapat diwujudkan dengan spiritualisasi PAI menurut Al-Qur'an. Semangat *back to Qur'ān and* sunnah, dalam hal ini, diharapkan menjadi motivasi utamanya.

Roh islami (spiritual) mengantarkan manusia kepada hidup bermakna, dan hal ini dapat dicapai melali proses pendidikan. Karena itulah, roh Islami dan pendidikan bagaikan dua sisi mata uang. Keduanya tidak dapat dipisahkan karena pendidikan dengan roh islami dapat mewujudkan kebermaknaan hidup (Schinkel et.al., 2015).

Berdasarkan tesis dasar tersebut, idealisme PAI seharusnya dikembalikan kepada landasan utama pendidikan

Islam itu sendiri, yaitu Al-Qur'an dan as-sunnah sebagai sumber peradaban teks *ḥaḍārah al*-naṣ, yang dalam perspektif lain juga berkedudukan untuk: dasar tauhid pendidikan Islam, menjaga hubungan harmonis antara Allah-manusia-alam, berorientasi pada moralitas atau akhlaq, kesucian manusia, dan menjadikan masjid sebagai pusat peradaban. Barulah kemudian PAI bisa disebut sebagai pendidikan haḍari, ataupun pendidikan madani(Assegaf, 2011). Bahkan, lebih luas dari perspektif pendidikan itu, Al-Qur'an berperan sebagai panduan utama umat Islam menjalani kehidupan (*way of life*), sehingga Al-Qur'an tetap pada keistimewaannya yang selalu kontekstual *ṣāliḥ li at-taṭbīq fi kulli zamān w-a-l makān* (Qarḍāwī, 1983; Darmadji, 2011).

Praktis, meski turun di Arab empat belas abad yang lalu, Al-Qur'an berlaku universal melampaui tempat dan waktu. Ini dibuktikan dengan fakta bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an secara komprehensif dan holistik menghasilkan kajian yang mampu menjawab tantangan modernitas, sekaligus alternatif berbagai problem kehidupan manusia (Mustaqim, 2008). Sebagaimana penulis nyatakan di beberapa paragraf bagian awal sub bab ini, terma dalam Al-Qur'an terkait PAI adalah terma *tilāwah*, *tazkiyah,* ta'līm, dan *ḥikmah* sebagai satu kesatuan, konsep pendidikan yang berkesinambungan.

B. Studi tentang tujuh kitab Tafsīr

Kajian kedua dalam penelitian terdahulu di buku ini adalah terkait studi tentang tujuh kitab tafsīr, yang mana sekaligus menjadi sumber data dalam penyelesaian buku ini. Tujuh kitab tersebut ialah *Mafātīḥ Al-Gaib* (Ar-Rāzī), *Tafsīr Al-Qur'an Al-'aẓīm, Fī Ẓilāl Al-Qur'an, Al-Asās Fi Al-Tafsīr, Tafsīr Al-Azhār, Tafsīr Al-Munīr* dan *Tafsīr Al-Misbāḥ*

Tafsīr Mafātīḥ Al-Gayb

Mafātīḥ al-Gayb ditulis Ar-Rāzī hingga akhir usianya. Menurut Aż-Żahabī (1979), kitab ini tidak terselesaikan oleh

Ar-Rāzī, melainkan diselesaikan muridnya; syaikh Syihab Al-Din bin Khalil Al-Khuwayya dan Al-Syaikh Najm Al-Din Ahmad bin Muhammad Al-Qamuli (767 H). Meskipun pendapat ini kuat adanya, namun diyakini tetap memiliki kesatuan roh dengan pandangan, pemaparan, dan gaya bahasa Ar-Rāzī.

Tafsīr ini menggunakan pendekatan tafsīr *bi al-ra'y,* banyak menggunakan dalil *'aqliyah* (alasan-alasan rasional) ketika menafsirkan, dan berargumentasi dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Secara umum, Ar-Rāzī menggunakan berbagai metode penafsiran, bukan tunggal. Bahkan, Al-Suyūṭī (1974) menyebut Ar-Rāzī sebagai *ṣāḥib al-'ulūm al-'aqliyyah.*

Penafsiran yang dikembangkan Ar-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Gayb* bercorak *falsafi*, 'ilmī, serta *adab w-a-l ijtimā'ī.* Corak falsafi dibuktikan oleh banyaknya pendapat ahli filsafat dan ahli kalam yang dikemukakan Ar-Rāzī, serta penggunaan metode filsafat untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an (Ayub, 1991; Goldziher, 2003). Aż-Żahabī (1979) berkomentar, kitab ini merupakan satu-satunya kitab tafsīr yang ditulis ayat demi ayat oleh filsuf, sehingga menjadi keunikan tersendiri. Sebab, biasanya mereka hanya mengambil sebagian ayat Al-Qur'an, bukan keseluruhan sebagaimana *Mafātīḥ al-Gayb.* Sedangkan corak *'ilmī* tervisualisasikan dalam penggunaan metode ilmu pengetahuan untuk mendukung argumentasi penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Adapun corak *adābī-ijtimā'ī* dapat dilihat dari penggunaan analisis linguistik ketika menjelaskan maksud ayat-ayat Al-Qur'an, baik dari sisi *balāgah* ataupun *qawā'id lugawiyah*-nya (An-Nasyamy, 2015; Ruslan, 2015; Zunairoh, 2015).

Ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, *Mafātīḥ al-Gayb* cenderung menggunakan metode *taḥlīlī* dan *muqaran*. *Taḥlīlī* dilakukan secara kronologis terhadap ayat di setiap surah (*taḥlīlī*), dari Qs. al-fātiḥah hingga Qs. Al-nās. Sementara *muqarran* dimaksudkan untuk membandingkan

pendapat antar ulama, baik ulama fiqh, kalam, hadīṡ, maupun cabang ilmu lainnya.

Sistematika penulisan *Mafātīḥ al-Gayb* dimulai dengan menyebut nama surah, urutan ayat, lalu berbagai pendapat atau komentar tentang ayat, baik yang bersumber dari nabi, sahabat, dan tabi'īn, kemudian memaparkannya terkait *nāsyiḥ w-a-l mansyūḥ, jarḥ w-a-l ta'dīl,* dan terakhir adalah menafsirkannya. Langkah selanjutnya ialah mengulas *munāsabah* antar ayat dan surah, kemudian mendeskripsikan jumlah masalah dan merincinya satu-persatu, baik dari sisi *qawā'id lugawiyah, uṣūl, sabab al-nuzūl*, maupun perbedaan *qirā'at* (Ar-Rāzī, 1420; Masruchin, 2016).

Akan tetapi, tafsīr ini juga mendapat beberapa kritik dari beberapa ulama. Ibnu ḥayyan mengkritik cukup pedas; *kullu syai' maujūd illa al-tafsīr,* karena pengungkapan bahasan dan argumentasi dalam memaparkan ayat berpotensi menghilangkan substansi ayat itu sendiri. Ulama lain, Manna' Al-Qaṭṭān, melihat banyaknya bidang ilmu yang dipaparkan Ar-Rāzī, seperti: logika, kedokteran, filsafat, dan *ḥikmah* mengakibatkan keluarnya hasil tafsir dari *roh tafsīr* dan *hidāyah* Islam. Sementara Rasyid Riḍo melihat dari *background* Ar-Rāzī sebagai pakar *mutakallimīn* dan *uṣūluddin,* sehingga dianggap kurang memperhatikan *sunnah* karena terbiasa dengan *jadal*, yakni menukil pendapat dan mendebatnya, bahkan alasan-alasan yang diberikan sering tidak jelas menurut Ibnu Ḥajar al-'Asqalāny (As-Suyuti, n.d.; Ayub, 1991; Qaththan, n.d.; Aż-Żahabī , 1979).

Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm

'Ali Iyāzī mengatakan bahwa kitab tafsīr Ibnu Kaṡīr terbit berulang kali di Kairo tahun 1372 H, kemudian 1342 H/ 1923 M dalam dua jilid, tahun 1347 H terbit dalam empat jilid, dan tahun 1389 terbit dalam tujuh jilid. Di Beirut, penerbit Dar al-Ma'rifah menerbitkannya tahun 1388. Kemudian penerbit Dar al-Fikr menerbitkannya pada 1385 dan 1389 dalam tujuh jilid.

Kemudian, menerbitkannya kembali pada tahun 1409 dalam delapan jilid (Iyāzī, 1373; Al-Ḥāmiḍī, 1993). Penerbitan tafsīr Ibnu Kasīr maupun ringkasannya terus dilakukan hingga penerjemahannya ke berbagai bahasa di dunia.

Tafsir Ibnu Kaṡīr merupakan kitab tafsīr termasyhur yang lebih memperhatikan riwayat-riwayat hadīṡ daripada karya mufassir lainnya. Ijtihad Ibnu Kaṡīr menegaskan bahwa tafsīr yang disusunnya cenderung berpendekatan normatif historis. Ibnu Kaṡīr memberi perhatian besar terhadap *tafsīr Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, yakni menafsirkan ayat dengan ayat. Ia juga banyak memaparkan ayat-ayat *mutasyābihāt*, penafsiran ayat dengan ḥadīṡ *marfū*' yang relevan dengan ayat tersebut, kemudian diikuti *qaul ṣaḥābat, tabi'īn* dan ulama salaf. Corak tafsīr *bi al-ma'ṡur atau bi al-riwāyah* dipilih Ibnu Kaṡīr dalam menafsirkan ayat demi ayat Al-Qur'an. Hal ini wajar adanya, terlebih latar belakang Ibnu Kaṡīr adalah seorang *muḥaddiṡ* murid Ibnu Taimiyah. Meskipun Ibnu Kaṡir juga menggunakan rasio dalam beberapa penafsiran ayat, namun tidak begitu banyak ('Aly, 2019; Maliki, 2018; Nasution & Mansur, 2018).

Metode penafsiran Ibnu Kaṡīr cenderung kepada semi-tematik, atau dikenal dengan *tafsīr mauḍū'ī.* Ketika menafsirkan ayat demi ayat sesuai urutan surah dan ayat, Ibnu Kasīr sering mengelompokkan ayat-ayat yang masih dalam konteks pembahasan sama. Ketika menafsirkan suatu ayat akan dijelaskan dengan ayat lainnya ataupun beberapa ayat yang memiliki konteks dan substansi yang relatif sama dengan ayat yang ditafsīrkan. Dalam terminologi lain, ini disebut sebagai *tafsīr Al-Qur'an bi Al-Qur'an.* Langkah penafsiran Ibnu Kaṡīr dilakukan melalui tiga langkah utama; 1) menyebutkan ayat yang ditafsīrkan; 2) ditafsīrkan dengan bahasa yang mudah dan ringkas lalu ditafsīrkan dengan ayat lainnya serta membandingkannya; 3) menjelaskan dengan berbagai ḥadis *marfu'*, yakni disandarkan kepada riwayat. Sistematika penulisan *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Aẓīm*

menggunakan tipologi *tahlīli,* yakni dengan menafsirkan ayat demi ayat Al-Qur’an sesuai urutan surah sebagaimana pada muṣḥaf (*tartib ‘uṡmānī*),diawali Qs. Al-fātiḥah dan diakhiri Qs. An-nas (Kaṡīr, 1419; Al-hamidly, 1993).

Fī Ẓilāl Al-Qur’an

Tafsir *Fi Ẓilāl Al-Qur’an* ditulis Sayyid Quṭb sejak tahun 1951, ketika kesadaran keislamannya semakin tinggi pasca kepulangannya dari Amerika. Pada 1951-1964 inilah, Sayyid Quṭb sangat produktif dengan banyak menulis tentang *ṡaqāfah al-Islāmiyah* dan berbagai hal tentang Islam. Sayyid Quṭb menyelesaikan penulisan juz pertama *Fi Żilāl Al-Qur’an* dan terbit untuk pertama kalinya pada 1952, dan selesai (hingga 30 juz) pada akhir tahun 50-an. Artinya, penulisan tafsīr *Fi Żilāl Al-Qur’an* sekitar delapan tahun. Penulisan tafsīr ini awalnya adalah artikel bulanan dalam bentuk rubrik atau serial tetap yang diterbitkan majalah *Al-Muslimūn* besutan Sa‘īd Ramaḍān mulai edisi ketiga pada Februari 1952, hingga tujuh edisi secara berurutan dari Qs. Al-fātiḥah hingga Qs. Al-baqarah ayat ke-103. Pada akhirnya, tafsir ini diterbitkan secara *juz‘iyah* pada September 1952 oleh *Dar Iḥyā‘ al-Kutub al-‘Arabiyah* secara berkala setiap dua bulan.

Selama rentang waktu Oktober 1952 hingga Januari 1954, telah terbit sebanyak 16 juz. Kemudian, dua juz berikutnya diselesaikan di penjara pada Januari hingga maret 1954. Sayyid Quṭb pernah bebas, namun belum sempat melanjutkan penulisan *Fi Zilal Al-Qur’an*, ia kembali dipenjara hingga putusan pengadilan menjatuhkan hukuman 15 tahun. Meski pada awalnya tidak diizinkan, setelah penerbit *Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyah* yang telah kontrak dengan Sayyid Quṭb menggugat pemerintah 10.000 pound, akhirnya pemerintah mengizinkan kelanjutan penulisan *Fi Ẓilāl Al-Qur’an* hingga selesai 30 juz (Al-Khalidi, n.d.; NurHuda, 2017).

Sebelum penulisan tafsīr ini, Sayyid Quṭb banyak menulis dan menelaah secara mendalam terhadap Al-Qur'an. Ijtihad tersebut dapat dilihat dari karya yang diterbitkan dengan judul *Taṣawwur Al-Fanni Fi Al-Qur'an*. Ini adalah studi tentang struktur pengungkapanAl-Qur'an, rahasia, dan keindahan *uṡlūb*-nya yang kaya akan mukjizat. Diterbitkan pada 1945, karya ini dilengkapi dengan buku *Masyāhid Al-Qiyāmah Fi Al-Qur'an* yang terbit tahun 1947. Kompetensi bahasa Arab dan sastranya saat kuliah di Dar 'ulūm Kairo dan interaksi intensif dengan Al-Qur'an sejak dini, menjadi bekal berharga Sayyid Quṭb dalam memahami Al-Qur'an maupun intrepretasinya.

Oleh karena itu banyak akademisi mengatakan bahwa penulisan tafsīr *Fi Żilāl Al-Qur'an* banyak dipengaruhi latar belakang Sayyid Quṭb dan pengalamannya di bidang jurnalistik dan penerbitan, praktisi pendidikan, dan analisis perkembangan sosial-politik pada zamannya. Terlebih, situasi politik yang kurang berpihak terhadap pandangan politiknya ketika itu membuat Sayyid Quṭb keluar-masuk penjara selama penyelesaian tafsīr *adabī-ijtimā'ī* ini. Namun demikian, jiwa merdeka dalam naungan Al-Qur'an dan bayangnya bagi Sayyid Quṭb tidak terbendung meski di balik jeruji. Dalam syairnya ia bersenandung: *akhi anta ḥurrun warā'a al-sudūd # akhi anta ḥurrun bi tilka al-quyūd, iża kunta billahi musta'ṣimā # fa mā ẓā yuḍīruka kaida al-'aid* dan seterusnya (Quṭb, n.d.). Melalui syair tersebut, Sayyid Quṭb berpesan: saudaraku engkau merdeka meski di balik jeruji besi, saudaraku engkau merdeka meski terbelenggu, jika engkau berpegang teguh (terhadap keimanan) kepada Allah, maka pada hakikatnya tiada yang mampu membahayakanmu. Meskipun ditulis dengan tinta derita dan sengsara, tafsīr ini kaya referensi dari Al-Qur'an (tafsīr Al-Qur'an bil Qur'an), sunnah, dan berbagai kitab tafsīr mu'tabar.

Menurut penelitian Fad'aq (1416) dalam disertasinya, metode Sayyid Quṭb dalam tafsīr Fi Ẓilāl Al-Qur'an selain

menggunakan metode penafsiran Al-Qur'an bi Al-Qur'an (meskipun tidak semuanya) adalah *al-wihdah al-mauḍū'iyah*, yakni membahas permasalahan tertentu dalam Al-Qur'an pada berbagai surah yang berbeda guna mendeskripsikan makna-makna khusus yang saling terkait dengan tema umum. Menggunakan cara ini, maka penafsir akan diantarkan kepada kesatuan tema besar dalam Al-Qur'an atau *al-wiḥdah al-mauḍū'īah al-kubra*. Perbedaan metode tersebut dengan tafsīr mauḍū'i ialah terletak pada fokus perhatiannya, dengan tujuan dan *maqāsid* surat ke surat ataupun ayat ke ayat dalam Al-Qur'an. Sedangkan tafsīr mauḍu'i menekankan pada pengumpulan ayat-ayat Al-Qur'an yang berbeda dari berbagai surah yang membahas tentang tema yang sama, kemudian dijelaskan secara rinci masing-masing sisinya. Dalam pengertian lain, *wiḥdah mauḍū'īah* berarti hubungan antar surat, sedangkan tafsīr mauḍu'i berarti kesatuan antar ayat.

Beberapa tokoh mengklasifikasikan tafsīr *Fi Żilāl Al-Qur'an* ke dalam beberapa corak: Jansen memasukkannya sebagai tafsīr *ḥaraki*, Azra menyebutnya tafsīr yang bercorak praksis, Afif Muhammad menyebutnya sebagai tafsīr ideologis. Adapun mayoritas ulama mengklasifikasikannya sebagai tafsīr *adābi-ijtimā'i*. Sebab, tafsir tersebut mengandung kedalaman ilmu sastra dan kritik sosial kemasyarakatan yang begitu kental dalam balutan dakwah Islamiyah dan pembangunan *ruḥiyah* untuk membentuk tatanan masyarakat Islam.Sementara Al-Khālidi, mengklasifikasikannya sebagai tafsīr *taḥlīli* karena kitab itu menafsirkan ayat per ayat secara runtun. Sayyid Quṭb menyadari keterbatasan rujukan dalam *Fi Ẓilāl Al-Qur'an*. Terlebih sebagian besar tafsīrnya ditulis di penjara, yang mengandalkan hafalan dan pemahamannya dari hadīṡ maupun ilmu yang diingatnya. Jelas, ini tidak seperti para mufasir yang berkesempatan menulis tafsīrnya (Al-Khalidi, n.d.; NurHuda, 2017; Zunly Nadia, 2012).

Al-Asās Fi Al-Tafsīr

Al-Asās Fi at-Tafsīr merupakan karya monumental Sa‘īd Ḥawwa yang terdiri dari sebelas jilid (cetakan keenam terbitan penerbit Darussalam, 2003 M/ 1424 H). Kitab ini ditulis selama lima tahun (1973-1978) saat penulisnya menjadi tahanan politik Syria semasa pemerintahan Ḥafiẓ Al-Asad. Kitab ini banyak merujuk empat kitab tafsīr, yakni tafsīr Ibnu Kaṡīr, Al-Nasafi, Al-Alūsi, dan Sayyid Quṭb. Pembahasan Al-Asās Fi at-Tafsīr menekankan kepada aspek aqīdah, uṣūluddin, fiqh, *rūḥiyah*, dan *sulukiyah* (Hawwa, 1424; Rohti, 2015).

Berbeda dengan Sayyid Quṭb dalam menyajikan *Fi Ẓilāl Al-Qur'an* dengan konsepsi *al-waḥdah al-mauḍu'iyah* (kesatuan tema Al-Qur'an disajikan di awal penafsiran sūrah), Sa‘īd Ḥawwa menggunakan *al-wahdah Al-Qur'aniyah*, meskipun ada perbedaan dalam sistematika yang disusun berdasarkan *munāsabah* sūrah ke sūrah lainnya (Hawwa, 1424; Abrar, 2015; As-Syarqawy). Al-asās Fi At-tafsīr menggunakan metode *taḥlili*, yaitu menafsirkan ayat demi ayat, kemudian mengelompokkannya berdasarkan *munāsabah* sūrah menjadi empat kelompok Hawwa (1424), yaitu:

a) *Aṭ-ṭawāl*, terdiri atas sembilan surah: Al-baqarah, Āli ‘Imrān, An-nisā’, Al-māidah, Al-an‘ām, Al-a‘rāf, Al-anfāl, Barā'ah dan At-taubah.

b) *Al-ma‘īn*, terbagi dalam tiga kelompok. *Pertama,* terdiri atas: sūrah Yunus, Hūd, Yūsuf, Ar-ra‘d dan Ibrāhīm. *Kedua, al-ma‘īn* terdiri atas: sūrah Al-ḥijr, Al-naḥl, Al-isra', Al-kahfi dan sūrah Maryam. *Ketiga,* terdiri atas: sūrah Ṭāha, Al-anbiyā', Al-ḥajj, Al-mu‘minūn, An-nūr, Al-furqān, Asy-syu‘arā', An-naml dan surah Al-qaṣaṣ.

c) *Al-maṡāni,* terbagi dalam lima kelompok. *Pertama,* terdiri atas: sūrah Al-‘ankabūt, Luqmān, As-sajdah, Al-aḥzāb, Saba', Fāṭir dan Yāsin. *Kedua,* terdiri atas: sūrah Aṣ-ṣāffāt dan surah Ṣad. *Ketiga,* terdiri atas: sūrah Az-zumar, Gāfir dan sūrah Fuṣilat. *Keempat,* terdiri atas: Asy-syūrā, Az-zukhruf dan surah Ad-dukhān. *Kelima,*

terdiri atas: enam sūrah Al-jāṡiyah, Al-aḥqāf, Muhammad, Al-fatḥ, Al-ḥujurat dan sūrah Qaf.

d) *Al-mufaṣṣal*, terbagi dalam lima belas bagian. *Pertama*: sūrah Aż-żāriyat, Aṭ-ṭūr, An-najm, Al-qamar, Ar-rahman dan Al-wāqi'ah. *Kedua*: sūrah Al-ḥadīd dan Al-mujādalah. *Ketiga*: sūrah Al-ḥasyr dan Al-mumtaḥanah. *Keempat*: sūrah Ṣaf, Al-jumu'ah dan Al-munāfiqūn. *Kelima*: surah At-tagābun, Al-ṭalāq, Al-taḥrīm, Al-mulk dan Al-qalam. *Keenam*: surah Al-ḥāqqah, Al-ma'ārij, Nūḥ, Al-jinn, Al-muzammil dan Al-mudaṡṡir. *Ketujuh*: sūrah Al-qiyāmah dan Al-insān. *Kedelapan*: sūrah Al-mursalāt dan An-nabā'. *Kesembilan*: sūrah An-nāzi'āt, 'Abasa, At-takwīr dan Al-infiṭār. *Kesepuluh*: sūrah Al-muṭaffifīn dan Al-insyiqāq. *Kesebelas*: sūrah Al-burūj, Aṭ-ṭāriq, Al-a'lā dan Al-gāsyiyah. *Kedua belas*: sūrah Al-fajr, Al-balad, Al-syams, Al-lail, Aḍ-ḍuhā dan Al-insyirakh. *Keempat belas*:sūrah Al-'ādiyāt, Al-qāri'ah dan At-takwīr. *Kelima belas*: sūrah Al-'aṡr, Al-humāzah, Al-fīl, Al-quraisy, Al-mā'ūn, Al-kauṡar, Al-kāfirūn, An-naṣr, Al-masad, Al-ikhlās, Al-falaq dan Al-nās.

Kesatuan Al-Qur'an yang ada merupakan wujud ketidakpuasan Sa'īd Ḥawwa terhadap tafsīr-tafsīr sebelumnya. Ia berusaha mengungkap aspek *munāsabah* dari ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana dalam tafsīr '*uṡmāni*. Pola yang berkembang sebelumnya ialah *munāsabah* antar ayat dalam suatu sūrah, *munāsabah* akhir sūrah dengan awal sūrah berikutnya, dan *munāsabah* ayat di akhir sūrah dengan ayat di awal sūrah. Berbagai pola *munāsabah* tersebut menguatkan Sa'īd Ḥawwa untuk mengajukan teori *al-waḥdah Al-Qur'aniyah*, bahwa pada dasarnya Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang saling terkait ayat-ayatnya. Sebagian mufassir menyebut teori ini sebagai tafsīr Al-Qur'an bi Al-Qur'an (Hawwa, 1424; Septiawadi, 2010; Asy-Syarqawy, 1420).

Al-asās Fi At-tafsīr merupakan ijtihad besar Sa'id Ḥawwa hingga mengantarkannya kepada suatu teori *al-*

wahdah Al-Qur'aniyah. Oleh karenanya, para penulis tafsīr mengkategorikannya ke dalam tafsīr *bi al-ra'yi*. Sebab ia menekankan pada pemikiran ketika membuktikan satu kesatuan Al-Qur'an. Meski demikian, kecenderungan bercorak sufistik menjadi karakter utama tafsīr tersebut, baik secara metodologis maupun substantif. Rumusan metode penulisan *Al-asās Fi At-tafsīr* dijelaskan penulisnya pada *muqaddimah* melalui lima langkah. *Pertama,* menyajikan beberapa ayat sesuai kelompok *munāsabah*-nya, biasanya di setiap sūrah dijelaskan terlebih dahulu identifikasi sūrah, tema, *munāsabah* antar sūrah, dan makna *mujmal*-nya. Tidak jarang ditampilkan *asbāb an-nuzūl* berikut riwāyat ḥadīs terkait. *Kedua,* menafsirkan ayat, setelah mendeskripsikan *ma'na ijmāli* ayat kemudian *ma'na harfi* dari perspektif bahasa dan *uslūb* ayat. *Ketiga,* menjelaskan *munāsabah* ayat, analisis dari penafsiran ayat tersebut. *Keempat,* menjelaskan *ḥikmah* dari ayat yang dikaji secara komprehensif untuk kemudian dijelaskan kontekstualisasinya terhadap zaman (Ḥawwa, 1424; Septiawadi, 2010).

Tafsīr Al-Azhār

Awalnya, tafsir Al-Azhār adalah bahan kajian tafsīr pada kuliah subuh yang di asuh buya Hamka di Masjid Agung Kebayoran Baru (berganti nama menjadi masjid Al-Azhār setelah diresmikan Grand Syaik Al-Azhār University Syaikh Mahmoud Syaltout pada 1960). Kajian itu dimulai dari surah al-kahfi (juz 15) secara bersambung sejak tahun 1962, kemudian mulai diterbitkan pada majalah gema Islami sejak tahun 1962, dan berjalan selama dua tahun. Namun, menurut sumber lain, kuliah subuh tersebut sudah ada sejak 1958 dan 1959. Sementara menurut penelusuran penulis terhadap literatur, kuliah tersebut dimulai tahun 1962, dan dua tahun berikutnya terhenti karena Hamka dipenjara (1964-1966).

Hasrat Hamka untuk menyelesaikan tafsīr Al-Azhār semakin kuat saat menjalani masa penjara. Bahkan, penulisan

tafsīr selesai lengkap 30 juz beberapa hari sebelum dipindahkan ke tahanan rumah. Selama di tahanan rumah, Hamka melengkapi beberapa bagian yang dirasa kurang. Tafsir Al-Azhār kemudian diterbitkan oleh tiga penerbit: juz 1-4 oleh Penerbit Pembimbing Masa, juz 15-30 oleh Pustaka Islam Surabaya, dan juz 5-14 oleh Yayasan Nurul Islam Jakarta. Secara lengkap juga diterbitkan oleh Pustaka Nasional Singapura dalam 10 jilid. Demikian juga di diterbitkan secara lengkap di Malaysia. Sementara di Indonesia, diterbitkan secara lengkap oleh PanjiMas dalam 15 jilid, dan Penerbit Gema Insani Press menjadi 9 jilid (Daud, 2018; Nizar, 2008; Hamka, 1983).

Penulisan tafsīr Al-Azhār didasari atas keprihatinan Hamka terhadap beberapa tafsīr terdahulu yang cenderung *ta'aṣub* membela mażhabnya. Ia juga bermaksud untuk menjawab kebutuhan umat Islam atas kajian yang mengungkap rahasia Al-Qur'an, meninggalkan warisan untuk umat Islam, dan berterimakasih atas gelar Doktor Honoris Causa dari Universitas Al-Azhār (Malkan, 2009).

Penulisan tafsīr Al-Azhār cenderung kepada tafsīr *bi al-ma'śūr*, sebagaimana dikenalkan Ibnu Taimiyah. Namun, Hamka berusaha mengelaborasi dengan sejarah Islam Modern, studi Al-Qur'an, serta mengkontekstualisasikannya dengan kondisi zaman. Hamka sendiri mengakui, bahwa sedikit banyak dalam menulis tafsīr Al-Azhār terinspirasi dari gaya Muhammad Abduh dan Rasyid Riḍa ketika menyusun tafsīr Al-manar, yakni menguraikan makna tafsīr ayat Al-Qur'an, penjelasan hadīś terkait, fiqih, sejarah, dan *'ulūm ad-diniyah* lainnya. kesemuanya itu kemudian dikontekstualisasikan dengan kondisi sosial-politik ketika tafsīr Al-Azhār ditulis. Karenanya, gaya dan kecenderungan tafsīr Al-Azhār masuk dalam kategori *tafsīr al-adab al-ijtimā'i* dalam perspektif Al-Farmawi. Tidak jarang pula, Hamka menafsirkan ayat dengan ayat lainnya sebagaimana dilakukan Ibnu Kaśīr dan lainnya.

Sesuai perspektif ini, sepatutnya tafsir ini dikategorikan ke dalam tafsīr *Al-Qur'an bi Al-Qur'an*.

Meski begitu, Nasrudin Baidan memandang tafsīr Al-Azhār sebagai perpaduan tafsīr *bi al-ra'y* dan *bi al-ma'ṡūr*. Sebab ditinjau dari sisi penyajiannya, tafsīr Al-Azhār dilakukan dengan metode *tahlīli*, yakni menafsirkan ayat per ayat setelah dikelompokkan menjadi suatu pokok sub bahasan. Sebagai sastrawan, gaya bahasa Hamka dalam menafsirkan cukup menarik, khususnya dalam penyusunan kata (Baidan, 2003; Shomad, 2013; Shobahussurur, 1430).

Hamka menyusun tafsīr Al-Azhār berbeda dengan para pendahulunya. Selain ditulis dalam Bahasa Indonesia (bukan Arab), sistematika dibangun melalui enam tahap. *Pertama*, mengelompokkan beberapa ayat (1-5 ayat) sebagai awal pembahasan. *Kedua,* menampilkan terjemahan dalam bahasa Indonesia (atau melayu untuk terbitan Malaysia dan Singapura). *Ketiga, munāsabah* antar ayat. *Keempat,* menguraikan ayat secara global. *Kelima,* mendeskripsikan *asbāb an-nuzūl*. *Keenam,* menguraikan secara rinci penafsiran ayat untuk dikorelasikan dengan realita di zamannya. Pembeda tafsīr ini dengan kitab tafsīr lainnya, ialah Hamka tidak merinci penjelasan *lugawi* ataupun struktur kata dari ayat-ayat yang dikajinya (Baidan, 2003; Hamka, 2015; Ulfah, 1896; Malkan, 2009).

Tafsir Al-Azhār mendapat sambutan yang sangat baik dari masyarakat Indonesia, bahkan Asia Tenggara. Dalam pengantar untuk terbitan Singapura, Syed Ahmad Semait begitu tinggi memuji tafsīr Al-Azhār. Pujian itu diawali dengan perbandingkan dengan tafsīr karya Sayyid Quṭb dan Sa'īd Ḥawwa, yang di tulis secara intens bahkan saat pengasingan diri di penjara. Bahkan, dengan tegas Syed Ahmad menyebut tafsīr Al-Azhār merupakan karya yang luar biasa, sampai-sampai hanya mereka yang bernasib baik dan mendapat taufiq yang berkesempatan membacanya (Semait, 1990).

Tafsīr *Al-Munīr*

Tafsīr Al-Munīr ditulis oleh Az-Zuḥaylī sebanyak 16 jilid, dengan judul lengkapnya *Al-Tafsīr Al-Munīr Fi Al-Aqīdah w-a-l Syarī'ah w-a-l Manhāj*. Penamaan tersebut menyiratkan harapan agar tafsīr *Al-Munīr* ini mempermudah pengkaji Al-Qur'an, terutama yang terkait akidah, *aḥkām al-syarī'ah*, dan aneka pemikiran terkait. Sementara *al-manhāj*, mencakup selain keduanya dari sisi etika, sosial kemasyarakatan, politik, dan lainnya. Dalam pengantarnya, Az-Zuḥaylī mengatakan tafsīr ini diterima dengan baik oleh kaum muslimīn dari belahan bumi Timur maupun Barat. Indikatornya adalah diterjemahkannya tafsīr ini ke dalam bahasa Turki, Malaysia (sekarang sudah ada terjemah bahasa Indonesia), dan beberapa tokoh dari berbagai negara menghubungi ataupun mengirim pesan (surat) tentang kegaguman mereka akan tafsīr ini. Mereka bahkan mendoakan kebaikan dan kemanfaatannya kepada penulis. Diantara keistimewaan tafsīr Al-Munīr ialah keunggulan penjelasan dari sisi bahasa, *i'rāb, balāghah,* historis, *taujīh, tasyri', tafaqquh fiddin*, serta konsisten dan moderat. Kelebihan lainnya adalah pemaparan Az-Zuḥaylī yang mengutip pendapat para mufasir sebelumnya, dan melengkapinya dengan *maqāsid syarī'ah,* yakni rahasia dan tujuan dari suatu ajaran syari'ah serta implementasinya. Sementara kesamaan dengan beberapa tafsīr kontemporer lainnya, ialah terletak pada elaborasi antara model penafsiran *bi al-ma'ṡūr* dan *bi al-riwāyah* (Az-Zuḥaylī, 1418; 'Ayāzī, 1993).

Metode penafsiran dalam tafsīr *Al-Munīr* cenderung ke arah *taḥlīli*, yakni menafsirkan ayat per ayat secara urut dari sūrah al-fātihah sampai sūrah al-nās. Model penafsiran Az-Zuḥaylī menggabungkan *ar-riwāyah* dan *bi ar-ra'y.* Di dalam menjelaskan ayat, ketika ada riwayat hadīs (*aṡār* ataupun qaul tabi'īn), seringkali ditampilkan meski pendapatnya atau penafsiran *bi ar-ra'y* oleh mufasir pendahulunya tetap disuguhkan. Sementara corak penafsirannya lebih dominan

kepada *al-fiqhi* dan *adāb al-ijtimā'i.* Menurut hemat penulis, corak *al-fiqhi* tidak bisa dipisahkan dari Az-Zuḥaylī. Ini dikarenakan latar belakang pendidikan dan keseharian penafsirnya adalah bergulat dengan fiqh dan perbandingan mazhāb. Sementara corak *adabi-ijtimā'i* sesuai dari orientasi awal ditulisnya tafsīr Al-Munīr, yaitu menyempurnakan tafsīr terdahulu dalam menjaga kebutuhan umat, baik dalam aspek sosial, masyarakat, politik, dan kebutuhan kontemporer lainnya.

Patut kiranya dengan kedua pendekatan tersebut, Az-Zuḥaylī menamakan tafsīrnya dengan *Al-Tafsīr Al-Munīr Fi Al-Aqīdah w-a-l Syarī'ah w-a-l Manhāj*, yakni tafsīr yang menyinari umat dalam aqidah, syari'ah fiqh, dan menjadi pedoman praktis dalam kehidupan. Hal ini menegaskan orientasi penulisan tafsīr ialah berupaya menguatkan Al-Qur'an *ṣālih li al-taṭbīq fi kulli zamān w-a-l makān* (Az-Zuḥayli, 1418; Al-lahham, 2001; Ayāzī, 1993).

Tafsir yang di tulis selama 16 tahun (1975-1991 M) ini adalah upaya Az-Zuḥaylī mengangkat karisma tafsīr klasik sekaligus mendialogkannya dengan tafsīr kontemporer. Jarang sekali Az-Zuḥaylī menggunakan pendekatan *tafsīr al-ilmi* sebagaimana banyak digunakan penafsir kontemporer. Begitu halnya ia tidak menggunakan *isrā'ilyat* sebagaimana maklum di tafsīr klasik. Tulisannya diterbitkan menjadi 16 jilid. Setiap jilid berisi dua juz, sementara jilid terakhir berisi *al-fihris al-syāmil*, yakni indeks alfabetis sebagaimana karya ilmiah kontemporer lainnya. Setelah menerbitkan karya monumentalnya yang lain, yakni *Uṣūl Fiqh Al-Islāmi* (2 jilid) dan *Al-Fiqh Al-Islāmi wa Adillatuhu* (11 jilid), Az-Zuḥaylī untuk kali pertama menerbitkan tafsīr Al-Munīr di *dar al-fikr* (Beirut, Libanon), dan *Dār Al-Fikr* (Damaskus, Syria) pada 1991, dan telah berkali-kali cetak ulang (Az-Zuḥaylī, 1418).

Selain menggunakan metode *tahlīli*, tafsīr Al-Munīr juga menggunakan metode *ijmāli, muqāran,* dan *mauḍū'i*. *Ijmaāli* dimaksudkan untuk menafsirkan secara global, dan

menjelaskan maksud sūrah dan makna ayat-ayat secara umum dan singkat agar mudah memahami. Metode *muqāran* dimaksudkan untuk menafsirkan dengan membandingkan satu ayat dengan ayat lain. Beberapa literatur menyebutnya sebagai *tafsīr Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, karena menyandingkan penafsiran Al-Qur'an dengan hadīs. Sementara dikategorikan sebagai tafsīr *mawḍū'i,* dikarenakan Az-Zuḥaylī mengumpulkan beberapa ayat berkaitan menjadi kumpulan pembahasan dalam suatu tema (Az-Zuḥaylī, 1418).

Sistematika pembahasan tafsīr Al-Munīr dimulai dari pengelompokkan beberapa ayat ke dalam suatu tema, kemudian dideskripsikan kandungan maknanya secara global. Guna melengkapi pemahaman esensi dari ayat yang di bahas, Az-Zuḥaylī menampilkan *i'rāb, balāgah, sabāb al-nuzūli* dan *munāsabāh ayāt* lebih dulu, baru kemudian membahas tentang *at-tafsīr w-a-l bayān*, yakni ditafsīrkan secara rinci ayat-ayat tertentu dan penjelasan terkait dengan ayat berurutan. Kepakaran Az-Zuḥaylī dalam fiqh sangat nampak ketika mengurai hukum-hukum syari'ah (fiqh) dalam setiap tema ayat. Ia mengkaji dan merekonstruksinya menjadi suatu tatanan ajaran kehidupan yang diistilahkan dengan *fiqh al-ḥayāh aw al-ahkām.* Hasil akhir ini tidak lain adalah refleksi dari maksud dan kandungan dari ayat yang dikaji (Az-Zuḥaylī, 1418).

Tafsīr *Al-Miṣbāḥ*

Tafsir Al-Miṣbāh ditulis oleh Quraish Shihab, lengkap 30 juz dalam 15 volume saat menjadi duta besar di Kairo. Prosesnya berbeda dengan kondisi ketika ditulisnya tafsīr *Al-Azhār, Al-Asās Fi Al-Tafsīr*, maupun *Fi Ẓilāl Al-Qur'an*, di mana penulisnya berada di tahanan. Keluasaan Quraish Shihab meski di tengah kesibukannya menjadi duta besar menjadikan tafsīr Al-Azhār kaya akan sumber rujukan literatur. Meskipun, bila ditelusuri lebih lanjut, penulisan tafsīr ini dimulai dan diselesaikan ketika Indonesia sedang dalam masa transisi dari

order baru ke orde reformasi, dan pada masa krisi moneter (8 Juni 1999 sampai 5 September 2003). Terlebih lagi, Quraish Shihab menjabat menteri agama terakhir di bawah ke-pemimpinan presiden Soeharto. Maksudnya, meski Quraish Shihab tidak sedang dalam penjara, situasi sosial-politik-budaya pada masa itu sedang tidak baik-baik saja dan serba tidak menentu (Junaedi, 2017; Wartini, 2014).

Banyak penulis menjelaskan bahwa nama "*Al-miṣbāḥ*" berasal dari bahasa Arab المصباح, yang berarti pelita, lentera, ataupun lampu. Oleh karena itu, harapan tafsir ini menjadi penerang bagi umat dalam memahami Al-Qur'an sebagai *hudan li an-nās* adalah suatu keniscayaan. Alasan ditulisnya tafsīr ini dilatarbelakangi lima alasan. *Pertama,* memberi jalan kemudahan dalam memahami Al-Qur'an, serta mampu menangkap pesan dan kesan agar mampu direfleksikan dalam kehidupan sehari-hari. Menurut hemat penulis, alasan tersebut sejalan dengan upaya Quraish Shihab yang menulis dan menjelaskan tentang membumikan Al-Qur'an secara intens. *Kedua,* mengkritik muslim Indonesia yang cenderung keliru dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an; tradisi membaca sūrah Yasin berkali-kali tanpa memahami makna dan pesan yang dikandungnya. Indikatornya jelas, yakni semakin menguat dan banyaknya buku *faḍīlah* ayat tertentu berbahasa Indonesia. *Ketiga,* kritik terhadap kekeliruan akademisi dalam membahas Al-Qur'an, namun kurang memahami sistematika penulisan Al-Qur'an yang seharusnya menjadi "jiwa" dari pendidikan Al-Qur'an itu sendiri. *Keempat,* dorongan dari kalangan muslim Indonesia menulis tafsīr dalam bahasa Indonesia. *Kelima,* sebagai upaya menyempurnakan tafsīr sebelumnya (Shihab, 2011; Junaedi, 2017; Lufaefi, 2019).

Tafsir Al-Miṣbāḥ ditulis merujuk pada urutan *musḥaf uṡmānī*; dari sūrah al-fatiḥah sampai sūrah an-nas. Ayat demi ayat dan sūrah demi sūrah yang ditafsirkan dengan analisis masing-masing, menunjukkan tafsīr ini menggunakan metode analisis yang benar. Corak tafsīr yang digunakan cenderung

adabi-ijtima'ii, yakni menghubungkan makna dan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an untuk kemudian dikontekstualisasikan dalam kehidupan sehari-hari, termasuk untuk memecahkan berbagai persoalan umat sesuai pengungkapan secara teliti dari susunan, bahasa, dan tujuan Al-Qur'an. Quraish Shihab juga menekankan upaya pembuktian cita-cita Al-Qur'an *ṣāliḥ li at-taṭbīq fi kulli zamān w-a-l makān* secara substantif maupun aplikatif.

Sedangkan dalam perspektif hermeunetika Al-Qur'an, tafsīr Al-Miṣbāḥ lebih condong kepada quasi obyektif modernis, daripada obyektif tradisionalis ataupun subyektif. Sebab sang penafsir menggunakan pemaknaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sesuai *asbāb an-nuzūl, nāsikh-mansukh, muḥkam*, dan *mutasyābih*-nya, untuk kemudian digunakan sebagai *nuqṭah at-talaqqi* bagi para pembaca. Ini diperlukan demi menghasilkan penafsiran yang kontekstual (Shihab, 2011; Baidan, 2003; Junaedi, 2017; Lufaefi, 2019; Samsudin, 2009).

Quraish Shihab memang bukan satu-satunya pakar tafsīr Al-Qur'an di Indonesia, tetapi kepiawaiannya menafsirkan Al-Qur'an dalam konteks kekinian dan produktivitasnya yang tinggi mengantarkannya menjadi penafsir Al-Qur'an ternama di Indonesia. Salah satu keistimewaan tafsīr Al-Miṣbāḥ ialah terjadinya dialog model penafsiran klasik dengan kontemporer. Quraish Shihab lebih menekankan pengungkapan makna, keserasian, dan kontekstualisasi ayat tanpa mengabaikan perkembangan ilmu pengetahuan. Meski cenderung kepada *tafsīr bi ar-ra'yi* atau *bi ad-dirāyah* karena masifnya *istinbāṭ* dan *ijtihad* dalam mengungkap makna, namun Quraish Shihab sering merujuk penafsiran ahli tafsīr terdahulu, seperti: Ibnu Kaśīr, Ar-Rāzī, al-Baqā'i, Tanṭāwi, Asy-Sya'rawi, Sayyid Quṭb, Ibnu 'Asyur hingga Ṭabaṭaba'i. Jika tidak demikian, maka Quraish Shihab akan menyertakan ḥadīs maupun berbagai riwayat dalam menjelaskan makna

kandungan suatu ayat (Shihab, 2011; Samsudin, 2009; Lufaefi, 2019).

Menurut hemat penulis, tafsīr Al-Miṣbāḥ cenderung menggabungkan *tafsīr bi ar-ra'yi* dan *bi al-ma'ṡūr* meski *tafsīr bi ar-ra'yi* lebih dominan. Dominasi ini merupakan konsekuensi terhadap upaya kontekstualisasi Al-Qur'an. Sebab, Quraish Shihab memang menafsirkan setiap ayat untuk menjelaskan pesan ayat melalui penjelasan linguistik maupun asal mula ayat atau sūrah, kemudian merekonstruksi keserasian *lafaẓ* demi *lafaẓ* dalam suatu sūrah, keserasian antara *munāsabah* ayat dengan sūrah, ayat dengan ayat berikutnya. Bahakn, ia juga melihat keseraisian antar sūrah, yakni akhir suatu sūrah dengan awal sūrah, serta keserasian tema sūrah dengan penamaan sūrah itu sendiri.

Sistematika yang dibangun dalam tafsīr Al-Miṣbāh diawali dengan menyebut nama sūrah, jumlah ayat, dan tempat turunnya ayat. Bahkan penomoran sūrah dari perspektif *makkiyah* atau *madaniyah* terkadang juga disebutkan. Langkah berikutnya ialah menyebutkan tema pokok, tujuan sūrah atau ayat, dan disertai pendapat para ulama dalam menjelaskan tema yang dikaji. Guna melengkapi pembahasan tema tersebut, Quraish Shihab menguraikan *munāsabah* antar ayat (ayat sebelum dan sesudahnya) dan menjelaskan *asbāb an-nuzūl* sūrah atau ayat (jika ada). Secara umum, penulisan tafsīr Al-Miṣbāḥ seirama dengan *al-wiḥdah al-mauḍu'iyah* milik Sayyid Quṭb dan *waḥdah Al-Qur'aniyah* milik Sa'īd Ḥawwa, dengan istilah keserasian Al-Qur'an (Lufaefi, 2019; Junaedi, 2017; Wartini, 2014; Shihab, 2011).

C. Konsepsi Spiritualisasi Pendidikan Qur'ani

Ada dua konsep yang menjadi fokus utama tulisan ini, yakni spiritualisasi dan pendidikan Qur'ani. Merujuk Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), spiritualisasi berasal dari kata "*spirit*", yang berarti semangat yang tinggi; jiwa; sukma; atau roh. Berdasarkan pengertian tersebut, tulisan ini memandang

spiritualisasi sebagai pembentukan jiwa; penjiwaan. Karena spiritual berhubungan dengan sifat kejiwaan (*ruḥānī*; batin), maka jika dirangkai dengan kata lain: kecerdasan spiritual, misalnya, maka itu berarti kecerdasan yang berkenaan dengan hati dan kepedulian sesama makhluk hidup dan alam sekitar berdasarkan keyakinan terhadap Tuhan. Ketika spiritualisasi digunakan sebagai kata benda, maka berarti pembentukan jiwa; penjiwaan. ketika digunakan sebagai kata kerja, menunjukkan suatu proses membentuk; menyiapkan seseorang melakukan penjiwaan akan sesuatu (Tim Penyusun, 1995). Demikianlah Spiritualisasi merupakan upaya menjiwakan nilai-nilai agar menjadi pandangan dan sikap hidup seseorang. Sedangkan pendidikan dapat dipahami sebagai upaya mengubah perilaku kehidupan individu secara pribadi, bermasyarakat, maupun interaksinya dengan alam (Murata et.al, 1994). Oleh karena itu, pendidikan Qur'ani bisa dimaknai sebagai usaha sistematis, pragmatis, dan berkelanjutan dalam membantu individu agar hidup sesuai ajaran agamanya dalam perspektif Al-Qur'an.

Praktis pendidikan adalah proses, perbuatan, cara mendidik (Qodratillah, 2011). Meski demikian, ada beberapa definisi lain mengenai pendidikan. Azra (2002) mengartikan pendidikan lebih kepada tujuan dari pendidikan itu sendiri, yakni menyiapkan generasi agar mampu menjalani kehidupan dan memenuhi tujuan hidupnya secara efektif dan efisien.

Berbeda dengan konsep pendidikan yang lebih bersifat teknis, agama lebih dekat dengan spiritualitas, karena berkaitan dengan rohani. Agama ialah ajaran yang mengatur kepercayaan dan peribadatan Tuhan, cara berhubungan dengan sesama manusia, dan cara berhubungan manusia dengan makhluk lain (Qodratillah, 2011). Menurut Holmes Roston (2006), wilayah agama mengarah kepada makna-makna yang berorientasi pada hal-hal yang bernilai baik dan mengarahkan individu untuk menyesuaikan diri dengan dunia di luar struktur makna tertentu. Pengetahuan atas makna-makna tersebut dapat

diketahui dalam tiga metode, yaitu teologi wahyu, teologi alam, dan pengalaman moral dan religius (Barbour, 2006).

Jika tiga metode Barbour (2006) di atas dipakai untuk menganalisis isu penting tentang perjumpaan sains dan agama, maka berdasarkan elaborasi terhadap pendapat yang ada, bisa dipahami bahwa pendidikan agama merupakan proses untuk paham terhadap agama, yang mana agama bisa bersumber dari wahyu yang diterima rasul sebagai utusan langsung dari Tuhan. Inilah yang dimaksud dengan metode teologi wahyu. Ada pula proses pengetahuan tentang agama tersebut melalui teologi alam, yang dapat juga dipahami sebagai *tadabbur* alam atau mendapatkan inspirasi dari alam sehingga membawa seseorang meyakini, mempelajari, maupun menulis tentang agama.

Salah satu contohnya adalah pengalaman Jacques Yves Costeau, yang menemukan kebenaran ajaran Islam ketika meneliti kedalaman laut. Selama risetnya, ia menemukan beberapa kumpulan mata air tawar yang tidak bercampur dengan rasa asinnya air laut. Keingintahuannya terus mendorongnya hingga suatu saat berdiskusi dengan profesor muslim tentang apa yang ditemukannya. Sang profesor pun menjelaskan bahwa hal itu telah dijelaskan dalam Qs. Ar-rahman: 19-20 dan Qs. Al-furqan: 53, bahwa dua laut mengalir berdampingan dan tetap pada kadarnya; tawar segar dan masin lagi pahit.

Sedangkan dalam metode ketiga, yakni pengalaman moral dan religius; digambarkan seperti ketika individu memperoleh pengetahuan agama melalui perjalanan spiritualnya, memahami moral para pelaku agama beserta aktivitas religiusnya, ataupun melalui usahanya memahami ajaran moral dan spiritualnya. Itulah mengapa Fazlur Rahman (2003) menyebut agama sebagai sumber moral

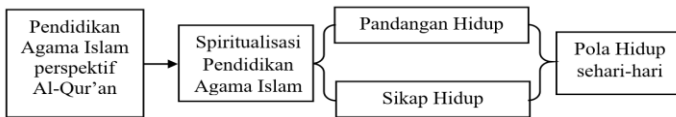
Tetapi bagaimanapun juga, pelaksanaan PAI di Indonesia bagaikan pisau bermata dua. Satu sisi punya peran dan kedudukan yang sangat strategis untuk mencapai tujuan

pendidikan nasional (UU No. 20 tentang SISDIKNAS 2003 dan Standar kompetensi BSNP, 2006). Saking penitngnya, pendidikan keagamaan menjadi mata pelajaran wajib dalam kurikulum nasional, maupun regulasi sistem pendidikan sesudah Undang-undang Sisdiknas 2003 (Khozin, 2016). Namun di sisi lain,justeru menjadi beban manakak desain dan implementasinya tidak jelas (Tobroni, 2010).

Masih menurut Tobroni (2010), tujuan PAI Indonesia berorientasi pada dua tujuan pokok. Orientasi pertama adalah mengantarkan siswa (santri) agar *having religion*. Maksudnya, PAI bertujuan menciptakan ahli agama dengan strategi mendidik dalam waktu yang “padat jam” dan “padat isi”, serta mengedepankan pembelajaran Islam sebagai pengetahuan maupun Islam sebagai teknologi. Orientasi kedua adalah mengantarkan siswa (santri) menjadi penganut agama yang baik atau insan bertaqwa (*being religious*). Sekolah umum biasanya menjalankan PAI hanya cukup mengacu pada orientasi ini. mereka mengajarkan Islam sebatas sebagai agama, pedoman menuju Tuhan, dan sebagai jalan (way of life) mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.

Sebagai upaya penuh sadar untuk menciptakan ahli agama ataupun penganut agama yang baik, bahkan keduanya, tentunya usaha PAI tidak semudah membalikkan telapak tangan. Apalagi tantangan globalisasi di era milenial yang oleh Alvin Toffler disebut “gelombang ketiga”, yang oleh Nurcholis Madjid disebutkan bahwa bumi telah menjadi *global village*. Perubahan cepat tidak terbendungkan ini sangat berpotensi menimbulkan krisis, baik pribadi maupun sosial, seperti: gejala deprivasi relatif, dislokasi, dan disorientasi hingga krisis sosial, seperti: gejala sakit jiwa, krisis politik, dan krisi kenegaraan (Madjid, 2007; Morley et.al, 2014)

Tobroni mengungkapkan dalam pidatonya untuk pengukuhan guru besar: *al-ṭarīqah ahammu min al-mādah, w-a-l ustāż ahammu min ṭarīqah w-a-l tilmīż ahammu min al-ustāż*. Maksudnya, metode lebih penting dari materi, guru

lebih penting darimetode, dan murid lebih penting dariguru. Berdasarkan ungkapan itu, kritik terhadap PAI yang kurang diminati siswa harus diperhatikan secara serius. Idealnya guru menempatkan murid dalam posisi subyek dan sentral dalam pembelajaran. Menurut hemat penulis, spiritualisasi PAI dalam Al-Qur'an adalah proses menjiwakan nilai-nilai pendidikan agama menjadi pandangan dan sikap hidup seseorang dalam keseharian. Nilai-nilai pendidikan agama, dengan demikian, mendasari pola hidup sebagaimana tersurat maupun tersirat dalam Al-Qur'an. Penulis ilustrasikan sebagaimana Gambar 2.4.

Gambar 2.4 Konstruksi formulasi spiritualisasi PAI

D. Kerangka Teori Spiritualisasi Pendidikan Qur'ani

Andrew M. Greeley berteori bahwa imajinasi keagamaaanlah yang akan meramalkan perilaku, bukan proposisi religius. Teori ini satu kubu dengan teori-teori keagamaaan Max Weber, Talcott Parsons, Clifford Geerts, Peter Berger, dan Thomas Luckmann, yang melihat agama sebagai perilaku mencari makna (Greeley, 1982). Mengenai keterkaitannya dengan Islam, apakah pemahaman secara mendalam terhadap pengetahuan ajaran agama akan mempengaruhi perilaku religiusnya?. Bagaimanakah proses pembangunan imajinasi keagaamaan Islam?. Tulisan dalam sub-bab ini mengungkap berusaha menjawab pertanyaan besar itu dengan merujuk paradigma bayāni, irfānī, dan burhānī.

Bayāni, Irfānī, dan Burhānī

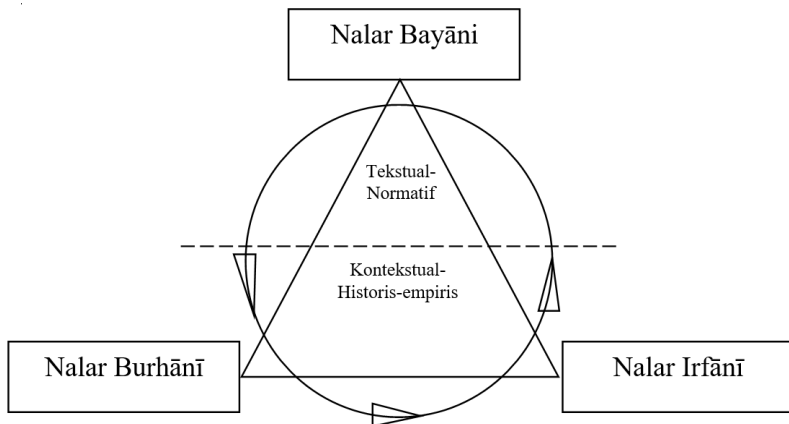
Penulisan buku ini berupaya mengkonstruksi spiritualisasi PAI dengan membangun formulasi spiritualisasi

pendidikan dalam perspektif Al-Qur'an. Upaya ini dilakukan melalui telaah secara epistemologis menggunakan paradigma teoretik *bayani, irfānī*, dan *burhānī* yang dikonstruksikan al-Jabiry dalam dua karya monumentalnya; *Takwin Al-'aql Al-'arabī* dan *Bunyah Al-'aql Al-'arabī*.

Bayāni dipakai untuk menelaah teks Al-Qur'an, khususnya yang terkait penafsiran term *tilāwah, tazkiyah ta'lim w-a-l ḥikmah* maupun ayat-ayat dan ḥadīṡ lain yang juga berpegang pada otoritas teks dan wahyu. *Bayāni,* dalam studi tafsīr, mengarah kepada epistemologi *lugawiyah*, yakni menelaah teks menggunakan logika koherensi. *Bayāni* merupakan studi filosofis dengan menempatkan teks (wahyu) sebagai kebenaran mutlak dan sebagai sistem bangunan pengetahuan.

Sedangkan *Burhānī,* merupakan analisis rasional (*al-qiyas al-jama'i*) untuk memperoleh pengetahuan sekaligus kebenaran dengan memparalelkannya secara empiris dan logis. Pada prinsipnya, *burhānī* berfungsi sebagai aktivitas berpikir untuk menetapkan suatu proposisi (Al-Jabiri, 1993). Prosesnya dimulai dari abstraksi terhadap suatu realitas yang bersifat *ta'aqqulī* (Abbas, 2012). Adapun *'Irfānī* adalah pemahaman yang cenderung bertumpu kepada pengalaman batin dan intuisi.Pola hubungan ketiga epistemologi tersebut, dalam tataran ideal untuk *Islamic Studies*, termasuk ke dalam model hubungan sirkular, saling melengkapi, lebih bercorak fungsional, dan saling menyempurnakan (Abdullah, 2001).

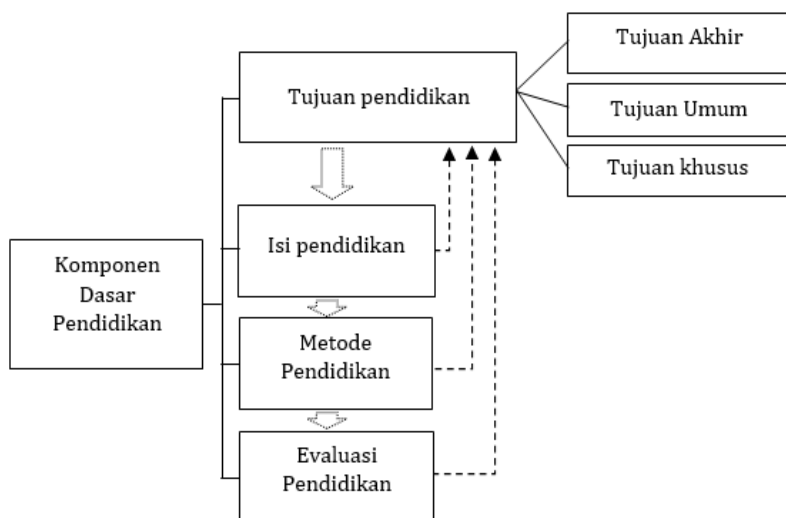
Hubungan relasi yang bersifat sirkuler (Gambar 2.5) mengandung maksud bahwa antara *bayāni, irfānī*, dan *burhānī* digunakan secara seimbang, saling mengisi, dan saling menguatkan. Oleh karena itu, segala bentuk kekakuan, ketidaktepatan, kekeliruan, dan anomali yang melekat pada masing-masing epistemologi dapat terkurangi dan segera terisikan oleh epistemologi lainnya (Abdullah, 2001; Bahri, 2015).

Penulisan buku ini menggunakan ketiga pendekatan epistemologi tersebut untuk menganalisis penafsiran ulama tafsīr terhadap terma *tilāwah*, *tazkiyah, ta'līm*, dan *ḥikmah* (TITTAH) dalam Al-Qur'an, khususnya terkait makna dan lambang atau tanda yang menyatakan makna ataupun hubungan antar makna. Berdasarkan studi ayat pembelajaran ini, dibangunlah satu konsep tentang spiritualisasi pendidikan agama menurut Al-Qur'an kemudian dikembangkan menjadi suatu formulasi konsep spiritualisasi PAI.

Gambar 2.5 Model hubungan sirkuler Bayāni,'Irfānī, dan Burhānī

Komponen Pendidikan

Idealnya, ada beberapa komponen yang harus diperhatikan dalam merumuskan suatu proses pendidikan (Gambar 2.6), yaitu komponen tujuan, isi (materi), metode pendidikan, dan cara menilai atau evaluasi hasil pendidikan (Langgulung, 1986).

Keempat komponen diatas terhubung secara hierarkis antara satu dengan lainnya. Meski tidak terkait secara langsung, tetapi menurut orientasi isinya, pendidikan adalah pengembangan dari uapaya mencapai pendidikan kemudian dikaitkan dengan metode yang paling sesuai, kemudian

diimplementasikan dan dievaluasi ketercapaian hasil dari proses pendidikan tersebut. Selengkapnya mengenai tujuan, isi, metode, dan evaluasi pendidikan dijelaskan dalam paragraaf berikut.

Gambar 2.6 Komponen dasar pendidikan menurut Hasan Langgulung

Pertama, tujuan pendidikan diklasifikasi menjadi tiga, yaitu tujuan akhir, tujuan umum, dan tujuan khusus. Menurut Langgulung, tujuan akhir PAI ialah membentuk insan beriman dan beramal ṣāliḥ. *Kedua*, isi pendidikan, disebut juga sebagai kurikulum. Sebab, isi pendidikan membahas tentang seperangkat materi yang diajarkan dalam proses pendidikan untuk mencapai tujuan pendidikan itu tadi. Oleh karena itu, setiap pelajaran diharapkan mampu berkontribusi ke arah pertumbuhan dan perkembangan muslim yang baik sehingga menjadi bagian dari *khairu ummah*. Penyusunan dan implementasi atas tujuan dan isi pendidikan dilandasi keutuhan (*syumuliyah*), keterpaduan, kesinambungan, keaslian, kesetiakawanan, bersifat praktis, dan keterbukaan.

Landasan-landasan tersebut juga harus merupakan toleransi terhadap semua bangsa dan budaya.

Ketiga, metode pendidikan, yakni cara mencapai tujuan pendidikan dengan berbagai strategi, praktik, dan metode aplikatif. *Keempat*, menilai hasil pendidikan, yakni evaluasi untuk melihat pencapaian proses pendidikan (Langgulung, 1986). Sampai di sini, perlu ditegaskan bahwa untuk mengkonstruksi implementasi pendidikan Islam, tulisan ini mempertimbangkan teori formulasi enam pilar pemikiran pendidikan Islam. Enam pilar tersebut meliputi: konsep pengajaran, dasar-dasar psikologis proses belajar, pemahaman tentang peserta didik, metode pengajaran, konsep guru, dan penyiapan individu untuk berpartisipasi dalam kehidupan masyarakat (Ridla, 2002).

Berdasarkan teori di atas, maka untuk untuk merekonstruksi spiritualisasi PAI berbasis Al-Qur'an perlu dijelaskan pula kedudukan: (1) konsepsi spiritualisasi pendidikan Qur'ani, (2) tujuan spiritualisasi pendidikan Qur'ani, (3) pendidik dalam perspektif spiritualisasi pendidikan Qur'ani, (4) peserta didik dalam perspektif spiritualisasi pendidikan Qur'ani, (5) metode dalam perspektif spiritualisasi pendidikan Qur'ani; dan (6) evaluasi dalam perspektif spiritualisasi pendidikan Qur'ani.

E. Tinjauan Metode

Buku ini ditulis berdasarkan penelitian dengan pendekatan kualitatif, sebab data yang dikumpulkan terdiri dari pernyataan naratif (susunan kalimat) dan kata-kata atau pendapat (Miles & Huberman, 2014). Oleh karena itu, jenis penelitian ini cenderung bersifat deskriptif, dengan menggunakan kajian pustaka (*library research*) sebagai cara mendapatkan datanya. Karenanya, buku ini menjadikan kitab-kitab tafsīr sebagai bahan utama (data primer). Deskripsi data dibangun dari pemahaman akan teks ayat-ayat Al-Qur'an tentang *tilāwah, tazkiyah, ta'lim,* dan *ḥikmah* sebagai inspirasi

bangunan konsep spiritualisasi pembelajaran PAI. Pemahaman tersebut diperoleh dengan menelaah beberapa kitab tafsīr, kemudian memformulasi satu bangunan konsep yang dibentuk dari bangunan kata-kata. Melalui cara ini, maka kunci dan petunjuk penting terhadap apa yang ditelisi bisa ditemukan dan dimanfaatkan.

Guna menjawab fokus permasalah yang diajukan dalam bagian awal buku ini, maka pengumpulan data dilakukan sesuai dengan prosedur, yaitu: menggunakan metode pengumpulan data, mengembangkan cara mengumpulkan informasi, menyimpan data, dan mengantisipasi atas munculnya kendala. Data dalam penelitian untuk penulisan buku ini diperoleh dari penafsiran *naṣ* Al-Qur'an, dilengkapi *naṣ ḥadīṡ/sunnah*, *aṡar* sahabat, realitas sejarah turunnya ayat, kenyataan sejarah turunnya ayat, pengertian-pengertian bahasa dari *lafaẓ* Al-Qur'an, kaidah-kaidah bahasa, kaidah-kaidah *istinbaṭ*, dan teori-teori ilmu pengetahuan sesuai kebutuhan penulisan (Salim, 2010).

Data awal tentang tentang konstruksi spiritualisasi pendidikan diperoleh dari pemaknaan tentang terma *tilāwah*, *ta'līm, tazkiyah*, dan *ḥikmah* dalam Al-Qur'an, khususnya menurut tujuh kitab tafsīr. Pemaknaan tersebut kemudian diteliti lebih mendalam dan luas akan agar terlihat berbagai isyarat yang terkandung di dalamnya, dan bisa dihubungkan dengan masing-masing terma dalam ayat-ayat lain. Data yang diperoleh dalam fase ini diperkuat dengan penjelasan *asbāb al-nuzul* (sebab turunnya ayat) serta korelasi ayat-ayat tersebut dengan ayat lainnya (*munasabah al-ayāt*). Demikianlah agar sesuai dengan diskursus para ulama tafsīr dalam kitab tafsīrnya.

Data yang diperoleh dengan pemaknaan terhadap empat terma di atas termasuk ke dalam data primer, karena langsung memberikan data kepada pengumpul data (Sugiyono, 2014). Adapun data skunder dalam penulisan buku ini adalah diskursus tentang pendidikan, baik pembahasan secara umum

maupun spesifik. Data sekunder ini bisa bersumber dari berbagai literatur terkait spiritualisasi, pendidikan agama, dan konstruksi spiritualisasi pendidikan agama, seperti: seperti buku-buku pendidikan Islam karya Muhammad Jawwad Ridla dan karya as-Syaebani, dan buku tafsīr seperti tafsīr Asy-Sya'rawy, tafsīr Ibnu 'Araby dan tafsīr *At-tarbawī*. Buku-buku lain seperti *Bahrul Muhīṭ* karya Abu Hayyan al-Andalusi dan sumber juga dipergunakan sesuai kebutuhan.

Berbagai data ditelaah dengan pendekatan epistemologi *bayāni, irfānī* dan *burhānī*, kemudian dimaknai dengan merujuk kepada tujuh kitab tafsīr *mu'tabar* yang banyak terkait dengan spritualisasi pendidikan Qur'ani. Sedangkan peran penulis adalah sebagai pengirim makna (*sender*). Maksudnya, ketika teks bertemu teks, maka akan menampilkan dua unsur pembangun, yaitu penulis dan pembaca. Teks itu tidak ada artinya, jika tidak ada penulis sebagai pengirim makna (*sender*) dan pembaca sebagai penerima makna (*receiver*). Di samping sebagai penerima makna, pembaca juga sebagai pemberi makna kedua (Solihah, 2016).

Pembaca, dalam hal ini, diartikan sebagai penafsir makna. Sedangkan yang dimaksud posisi pertama ialah teks Al-Qur'an yang dikirimkan Allah kepada Nabi Muhammad melalui Jibril. Terlepas dari posisi pembaca, interpretasi atas data juga mempertimbangkan pendapat para penafsir Al-Qur'an yang *mu'tabarah* dan konsisten membahas tentang pendidikan, spiritual , spiritualisasi pendidikan. Praktis, posisi penulis berada di posisi kedua, yakni pembaca sekaligus pembangun makna.

Namun demikian, mengingat bahwa bahasa bersifat unik dan terkait erat dengan budaya masyarakat pemakainya, maka analisis gramatikal dan pemaknaan bahasa Arab juga dibutuhkan dalam penulisan ini (sebab Al-Qur'an diturunakn di Arab dan menggunakan bahasa Arab). Hal ini dilandaskan pada prinsip bahwa analisis bahasa sebagai produk budaya

hanya berlaku untuk bahasa itu saja. Artinya, suatu teknik analisis bahasa tidak bisa digunakan untuk menganalisis bahasa lain. Sebab jika dipaksakan, maka kesan, pesan, dan nuansa yang didapatkan nantinya tidak akan sesuai dengan kondisi sebenarnya. Prosedur ini sebagaimana digariskan oleh para penafsir Al-Qur'an yang mempersyaratkan pemahaman gramatikal bahasa Arab sebagai dasar maupun muara. Barulah kemudian analisis dikembangkan sesuai kecenderungan masing-masing dalam usaha mengkontekstualisasikan Al-Qur'an sesuai kondisinya.

Oleh karena itu, posisi penulisan terhadap Al-Qur'an ataupun tafsīrnya setidaknya dilihat dalam dua hal pokok. *Pertama*, Al-Qur'an dijadikan sebagai kitab petunjuk. Artinya, penulis mengembalikan Al-Qur'an kepada fungsi utamanya; menjadi sumber petunjuk (*maṣdar al-hidāyah*), sebagaimana dilakukan Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla yang kemudian menyusun tafsīr al-Manar dengan corak *adabi-ijtimali* sebagai upaya memberikan solusi atas problem konkret yang dihadapi masyarakat ketika itu. Kegelisahan Abduh ini berdasarkan perspektif wahyu yang berupa teks Al-Qur'an adalah sesuatu yang hidup, yakni wahyu progresif. Abduh kemudian mengembangkan model *qira'ah muntijah*, yakni pembacaan kritis, "hidup", dan produktif (Riḍ, 1945; Mustaqim, 2008).

Kedua, penulisan buku ini termasuk usaha me-ngungkap makna kontekstual dan berorientasi pada semangat Al-Qur'an dengan menganut adagium: "*Al-Qur'an itu abadi, tetapi penyajiannya selalu kontekstual*". Oleh karenanya, meski Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab dan turun di Arab, namun ia berlaku universal hingga melampaui tempat dan waktu. Atas dasar asumsi tersebut, prinsip yang dikembangkan adalah '*al-'ibrah bi al-maqāṣid al-syar'iyyah*', atau yang oleh Fazlur Rahman disebut sebagai *ideal-moral*, dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai spirit dan ide dasar. Hal ini jelas berbeda dengan apa yang yang dilakukan para ulama klasik yang

berpegang pada kaidah *'al-ibrah bi 'umum al-lafaẓ la bi khusus as-sabab'* dan kaidah *al-ibrah bi khusus as-sabab la bi umum al-lafaẓ* dalam usul fiqh maupun tafsīr (Mustaqim, 2008).

Selama proses penelitian, penulis berupaya cermat dan berhati-hati agar bisa memperoleh data valid, objektif, dan dapat dipertanggungjawabkan. Peran penulis ialah sebagai perencana, pelaksana, pengumpul data, penganalisis, dan penafsir data sekaligus pelapor hasil penelitian (Moleong, 2015). Selama rentang proses ini, penulis berusaha berkomitmen membangun diskursus tentang studi hermeneutika sehingga benar-benar mampu mewujudkan penafsiran-penafsiran yang objektif sebagaimana awal wahyu diturunkan. Harapannya, hasil studi ini bisa diadaptasi dalam kehidupan saat ini dan membuka cakrawala baru penafsiran profetis tanpa bias kepentingan konflik maupun kepentingan politik yang selama ini dianggap banyak mewarnai penafsiran yang ada (Hamidi, 2009).

Akhirnya, penulis membangun rekonstruksi pemahaman makna berdasarkan "*sign*" dari ayat-ayat tentang spiritualisasi pendidikan menjadi sebuah bangunan konsep yang utuh. Konstruksi tersebut kemudian diformulasikan menjadi satu konsep pedoman untuk mengimplementasikan. Konsep untuk impelementasi mengadopsi teori formulasi enam pilar pemikiran pendidikan Islam, yaitu: pengajaran, dasar-dasar psikologis proses belajar, pemahaman tentang peserta didik, metode pengajaran, konsep guru, dan penyiapan individu berpartisipasi dalam kehidupan masyarakat (Riḍa, 2002).

Buku ini ditulis berdasarkan hasil studi kepustakaan, yang dilakukan menggunakan metode dokumentasi (studi dokumen terhadap tujuh kitab tafsir dan dokumen terkait). Teknis analisisnya: dokumen yang ada diuraikan, dibandingkan, dan dipadukan (sintesis) sehingga menjadi suatu hasil kajian yang sistematis, padu, dan utuh (Huberman, 1992; Mulkan, 2012). Akan tetapi, harus dipahami bahwa

pengumpulan data dalam dokumentasi bukan sekadar mengumpulkan dan menuliskan atau melaporkan bentuk-bentuk kutipan tentang dokumen yang dilaporkan. Data terkumpul merupakan hasil yang dianalisis dari penafsiran para mufassir terhadap terma *tilāwah*, *tazkiyah, ta'līm,* dan *ḥikmah*. Karenanya, pengumpulan data serentak dengan analisis data itu sendiri.Adapun jenis dokumen yang dikaji adalah semua referensi atau karya ilmiah yang relevan dengan bahasan permasalahan penulisan (*library research*).

Langkah-langkah utama yang ditempuh penulis ialah sebagai berikut. *Pertama,* mempersiapkan data dengan membaca konsep spiritualisasi pendidikan secara umum, membaca hasil penulisan, teori, literatur tentang konsep pendidikan dalam Al-Qur'an, spritualisasi pendidikan, serta buku-buku teori hermeneutika dan gaya bahasa Al-Qur'an. Selanjutnya, penulis membaca literatur tentang rekonstruksi teori dan kajian tentang rekonstruksi pemikiran pendidikan Islam, seperti: buku *Al-Fikr Al-Tarbawiy Al-Islamī* karya Muhammad Jawwad Riḍa, karya Al-Syaebani, dan literatur terkait lainnya.

Kedua, mengumpulkan data. Selama tahap ini, penulis mengumpulkan data yang sesuai dengan permasalahan yang diajukan, yakni tentang konstruksi spiritualisasi pendidikan, epistemologi, dan konsep aktual implementasinya di lembaga pendidikan. *Ketiga*, menganalisis data yang dikumpulkan untuk kemudian dipilih dan dipilah sesuai permasalahan penulisan yang diajukan. Demikianlah terrekonstruksi menjadi suatu bangunan konsep spiritualisasi dalam Al-Qur'an. analisis data ini dilakukan serentak dengan pengumpulan data.

Umumnya, data yang sudah dianalisis perlu diuji keabsahannya. Akan tetapi, ketujuh kitab tafsīr sebagai sumber data penulisan merupakan kitab tafsīr mu'tabar yang telah melalui beberapa proses *tahqīq* maupun pencermatan secara mendalam sampai diterbitkannya kitab-kitab tafsīr tersebut. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, uji keabsahan data

tidak diperlukan karena tulisan ini telah bersumber dari tujuh kitab tafsir yang valid (sahih).

Analisis penelitian untuk buku ini dilakuakn dengan menitikberatkan kepada pemaknaan tujuh kitab tafsīr terhadap terma *tilāwah*, *tazkiyah, ta'līm*, dan *ḥikmah*, untuk kemudian menangkap kontekstualisasinya dalam PAI. Analisis dalam penulisan buku ini juga melibatkan usulan Fakhrudin Faiz, bahwa dalam upaya memahami pesan dari teks Al-Qur'an, ada tiga variabel yang harus diperhatikan, yaitu: teks, konteks, dan kontekstualisasi. Terkait teks, sudah jelas pembahasannya dalam *'ulūm Al-Qur'an,* seperti sejarah kodifikasi Al-Qur'an dengan metode-metode riwāyat. Konteks dimaksudkan sebagai kondisi sosial ketika ayat Al-Qur'an diturunkan, ada kajian tentang *asbāb an-nuzūl, nāsikh-mansūkh,* dan *makkiyah-madaniyah.* Sementara kontekstualisasi merupakan upaya membawa konteks penafsiran di masa lalu untuk kemudian dipahami dengan kesadaran akan kekinian dengan segala logika dan kondisi yang berkembang di dalamnya (Faiz, 2005; Prihananto, 2014).

Guna mencapai tujuan penulisan buku ini (memahami teks atas pemaknaan *tilāwah*, *tazkiyah, ta'līm*, dan *ḥikmah* dalam tujuh kitab tafsīr), penulis cenderung mengadopsi teori hermeneutika Gadamer. Teori ini menegaskan bahwa ketika ingin memahami suatu teks, maka harus ada empat tahapan yang perlu dilalui. *Pertama*, kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah, yakni tradisi, kultur maupun pengalaman hidup akan mempengaruhi penafsiran terhadap teks. *Kedua*, keterpengaruhan dalam memaknai teks oleh situasi hermeneutik tertentu atau disebut dengan pra-pemahaman, yakni posisi awal (*prior knowledge*) untuk memahami teks. *Ketiga*, asimilasi horizon, yaitu penggabungan dua cakrawala pemahaman yakni horizon di dalam teks dan horizon pemahaman pembaca. *Keempat,* aplikasi yaitu penerapan (*anwendung*) pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks ditafsīrkan. Karenanya, implementasi dari penulisan ini

dimaksudkan sebagai temuan makna yang berarti (*meaningful sense*) sebagai pesan dari penafsiran dari Al-Qur'an dalam tujuh kitab tafsīr disamping temukan makna objektifnya (Gadamer, 1975; Syamsudin, 2006; Prihananto, 2014).

Sebagai bagian dari riset kualitatif, menulis menjadikan tahap-tahap penulisan sebagai acuan pokok, sebab analisis data sudah dimulai sejak awal pengumpulan data. Tahap-tahap penulisan ini penting karena akan memberikan gambaran tentang keseluruhan perencanaan, pengumpulan data, analisis dan penafsiran data, hingga penulisan laporan penelitian (Moleong, 2015).

Perencanaan penulisan mencakup: menyusun rancang-an penulisan, memilih sumber rujukan (primer dan skunder), menelusuri keberadaan sumber penulisan, menjajaki dan menilai relevanasi sumber, memilih dan memanfaatkan data, menyiapkan perlengkapan dan perangkat kebutuhan penulisan, dan mematuhi etika penulisan.

Pelaksanaan pengumpulan data dimulai sejak awal sebelum penulisan, ketika penulisan, pada saat analisis data, bahkan ketika penarikan kesimpulan dan rekomendasi penulisan. Data hasil analisis tersebut kemudian ditafsirkan dan dikategorisasikan untuk menjawab permasalahan penulisan hingga dapat menjadi suatu bangunan konsep teori baru sebagai temuan studi. Sebagai tahap akhir, yaitu penulisan laporan, penulis mengikuti langkah-langkah penulisan berikut.

1. Menginventarisir ayat-ayat *tilāwah, tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah* yang terkandung di dalam Al-Qur'an

2. Membaca dan membandingkan pemaknaan *tilāwah, tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah* dalam Al-Qur'an menurut tujuh kitab tafsīr.

3. Menarasikan pemaknaan tersebut dengan paradigma *bayāni*, *irfānī* dan *burhānī* untuk kemudian mengelaborasikannya menjadi suatu model spiritualisasi

4. Merumuskan implikasi pemaknaan ayat tersebut sebagai bangunan konsep spiritualisasi pendidikan Qur'ani.
5. Membuat formulasi spitualisasi pendidikan Qur'ani yang terbangun dari pemaknaan terma *tilāwah, tazkiyah, ta'līm,* dan *ḥikmah* sebagai temuan penelitian yang ajeg dan valid.

BAB III
MAKNA *TILĀWAH, TAZKIYAH, TA‘LĪM,* DAN *ḤIKMAH* DALAM TUJUH KITAB TAFSIR

Al-Qur'anterus mendorong pengamatan dan penelitian terhadapnya, baik *dirāsah mā fi Al-Qur'an nafsih* ataupun *dirāsah mā hawla Al-Qur'an* (Shihab, 2013; Al-Khulli, 1961). Pembahasan penelitian Al-Qur'an dapat dipetakan dalam ranah hermeneutis yakni aspek pemaknaan dan tafsir, dan aspek estetis yang ditinjau dari segi keindahan maupun ranah sosio-kultural (Mustaqim, 2014). Sementara Neal Robinson (1996) mengajukan pendekatan *living* Qur'an.

Berbagai bidang yang bersinggungan dengan penelitian Al-Qur'an, satu di antaranya, adalah bidang pendidikan. Ajaran Islam tersampaikan melalui proses pendidikan, baik melalui proses penyampaian ajaran, pemberian petunjuk, bimbingan, penyempurnaan, pemeliharaan, pengembangan, pengurusan, maupun penjagaannya. Karenanya, wajar jika kemudian Al-Qur'ansumber asasi ajaran Islam disebut sebagai kitab pendidikan (Al-Syaebani, 1979; Murata et.al, 1994; Taftazani, 2005).

Penelitian untuk penulisan buku ini merupakan satu dari beberapa usaha membuktikan pernyataan di atas, yakni dengan menelaah terma *tilāwah*, *tazkiyah, ta‘līm,* dan *ḥikmah* serta berbagai bentuk derivasinya. Ini diperlukan untuk memahami makna masing-masing terma secara holistik agar bisa dimanfaatkan untuk menjadi suatu bangunan konsep pembelajaran PAI yang sesuai Al-Qur'an.

Terma *tilāwah, tazkiyah, ta‘līm,* dan *ḥikmah* tersebutkan dalam Al-Qur'an secara beriringan sebanyak empat kali, yaitu pada sūrah Al-jumu‘ah ayat kedua, sūrah Ali ‘Imrān ayat 164, sūrah Al-baqarah ayat 129 dan ayat 151. Buku ini berupaya

mengungkap makna dari keempat terma tersebut dalam empat ayat berbeda. Caranya adalah dengan mengelaborasikan pemaknaan terhadap bentuk derivasi lain dari keempatnya kepada ayat-ayat lain sesuai perspektif pemaknaannya menurut tujuh kitab tafsīr. Hasil pemaknaan terhadap empat term tersebut sebagaimana diulas dalam empat sub bab berikut.

A. Makna *Tilāwah*

Terma *tilāwah* adalah bentuk dasar dari *talā* (تَلاَ – يَتْلُوْ – تُلُوًا - تِلاَوَةً). Setidaknya, kata *talā* dengan derivasinya tersebutkan sebanyak 63 kali dalam Al-Qur'an(Maragustam, 2010; Baqi', 1987; Nor & Malim, 2014). Al-Baqi' (1987), dalam *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāẓ Al-Qur'an Al-Karim* merinci sebanyak dua belas bentuk derivasi terma *tilāwah* dan perubahannya (Tabel 3.1).

Terma تَلاَ sebanyak satu kali dalam surat Al-syams ayat kedua, تَلَوْتُهُ tersebutkan dalam Qs. Yūnus: 16, kata التَّالِيَاتِ dalam Aṣ-ṣaffāt ayat ketiga, dalam bentuk masdar تِلاَوَتِهِ disebutkan sekali dalam surat Al-baqarah ayat 121, kemudian dalam bentuk *fi'il 'amr* dalam bentuk أَتْلُ sebanyak tujuh kali yang tersebar dalam Qs. Al-māidah: 27, Qs. Al-a'rāf: 175, Qs. Yūnus: 71, Qs. Al-kahfi: 27, Qs. Asy-syu'arā': 69, Qs. Al-'ankabūt: 45 dan Qs. Ali 'Imrān: 93.

Tabel 3.1 Sebaran terma *tilāwah* dan derivasinya dalam Al-Qur’an

No	Terma *tilāwah*	Jumlah	Tersebutkan dalam al-Qur’an (surah dan ayat)
1	تَلاَ	1	Qs. Al-syams: 2
2	تَلَوْتُهُ	1	Qs. Yūnus: 16
3	التَّالِيَاتِ	1	Qs. Aṣ-ṣaffāt: 3
4	تِلاَوَتِهِ	1	Qs. Al-baqarah: 121
5	اتْلُ	7	Qs. Al-māidah: 27, Qs. al-a’raf: 175, Qs. Yūnus: 71, Qs. Al-kahfi: 27, Qs. Asy-syu‘arā’: 69, Qs. Al-‘ankabūt: 45, Qs. Ali ‘Imrān: 93
6	أَتْلُو	3	Qs. Al-an‘ām: 151, Qs. Al-kahfi: 83, Qs. An-naml: 92
7	تَتْلُوْ	6	Qs. Al-baqarah: 44 dan ayat ke-102, Qs. Yūnus: 61, Qs. Ar-ra‘d: 30, Qs. Al-qaṣaṣ: 3, Qs. Al-‘ankabūt: 48
8	نَتْلُوْ	5	Qs. Al-qaṣaṣ: 3, Qs. Ali ‘Imrān: 85, Qs. Al-baqarah: 252, Qs. Ali ‘Imrān: 108 dan Qs. Al-jāṡiyah: 6
9	يَتْلُوْ	14	Qs. Al-baqarah: 129, 113, 121 dan 151, Qs. Ali ‘Imrān: 113 dan 164, Qs. Al-qaṣaṣ: 59, Qs. Al-jumu‘ah: 2, Qs. Aṭ-ṭalāq: 11, Qs. Al-bayyinah: 11, Qs. Al-ḥajj: 72, Qs. Al-fāṭir: 29, Qs. Az-zumar: 17, dan Qs. Hūd: 17
10	تُلِيَتْ	1	Qs. Al-anfāl: 31
11	تُتْلَى	16	Qs. Ali ‘Imrān: 101, Qs. Al-anfāl: 31, Qs. Yūnus: 15, Qs. Maryam: 58, 73 Qs. Al-mu’minūn: 66, 105, Qs. Luqmān: 7, Qs. Sabā’: 43, Al-jāṡiyah: 8, 25, 31, Qs. Al-aḥqāf: 7, Qs. Al-qalam: 15, Qs. Al-muṭaffifin: 13
12	يُتْلَى	7	Qs. Al-nisā’: 127, Qs. Al-māidah: 1, Qs. Al-isrā’ 107, Qs. Al-ḥajj: 30, Qs. Al-qaṣaṣ: 53, Qs. Al-‘ankabūt: 51, Qs. Al-aḥzāb: 34
Jumlah		63	

Bentuk derivasi terma *tilāwah* paling banyak tersebutkan dalam Al-Qur’an dengan bentuk *fi’il muḍāri‘*, seperti dapat ditemukan dalam terma أَتْلُو dalam Qs. Al-an‘ām: 151, Qs. Al-kahfi: 83, Qs. An-naml: 92. Sementara dalam bentuk تَتْلُو, dapat ditemukan dalam Qs. Al-baqarah: 44 dan ayat ke-102, Qs. Yūnus: 61, Qs. Ar-ra‘d: 30, Qs. Al-qaṣaṣ: 3, Qs. Al-‘ankabūt: 48.

Terma *tilāwah* dalam bentuk نَتْلُو tersebutkan lima kali, yaitu pada Qs. Al-qaṣaṣ: 3, Qs. Ali ‘Imrān: 85, Qs. Al-baqarah: 252, Qs. Ali ‘Imrān: 108 dan Qs. Al-jāṡiyah: 6. Bentuk *fi’il muḍāri‘* lainnya adalah berupa يَتْلُو dan derivasinya tersebutkan 14 kali yaitu Qs. Al-baqarah: 129, 113, 121 dan 151, Qs. Ali ‘Imrān: 113, 164, Qs. Al-qaṣaṣ: 59, Qs. Al-jumu‘ah: 2, Qs. Al-ṭalāq: 11, Qs. Al-bayyinah: 11, Qs. Al-ḥajj: 72, Qs. Al-fāṭir: 29, Qs. Al-zumar: 17, dan Qs. Hūd: 17.

Derivasi lain dari terma *tilāwah* Allah sebutkan dalam bentuk تُلِيَتْ *tuliyat* ditemukan pada Qs. Al-anfāl: 31, kata تُتْلَى tersebutkan enam belas kali yaitu di Qs. Ali ‘Imrān: 101, Qs.

Al-anfāl: 31, Qs. Yūnus: 15, Qs. Maryam: 58 dan 73, Qs. Al-mu'minūn: 66 dan 105, Qs. Luqmān: 7, Qs. Sabā': 43, Al-jāṡiyah: 8, 25 dan 31, Qs. Al-aḥqāf: 7, Qs. Al-qalam: 15 dan Qs. Al-muṭaffifīn: 13.

Bentuk lainnya يُتْلَى Allah sebutkan sebanyak tujuh kali yakni Qs. An-nisā': 127, Qs. al-māidah: 1, Qs. Al-isrā' 107, Qs. Al-ḥajj: 30, Qs. Al-qaṣaṣ: 53, Qs. Al-'ankabūt: 51 dan Qs. Al-aḥzāb: 34. Sementara rincian dari aspek pengkategorian sūrah *makkiyah* dan *madaniyah* dapat dilihat pada Tabel 3.2.

Ar-Rāzī banyak menggunakan arti *membaca* ketika memaknai terma *tilāwah* dalam Al-Qur'an. Ketika menjelaskan makna dari terma *tilāwah* dalam Qs. Al-baqarah: 151, Ar-Rāzī , ia berpendapat bahwa makna dari kata *yatlū* pada يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِنا adalah *membacakan kepada kalian ayat-ayat* kami. Maksudnya, dengan membaca akan mengantarkan kepada ibadah, karena pengetahuan tentang syarat dan rukun serta ketentuan lainnya pada berbagai peribadatan dapat diketahui melalui membaca berbagai ilmu yang terkait. Manfaat lain dari membaca ialah mengetahui berbagai akhlak terpuji. Karenanya, patut kiranya dipahami bahwa term *tilāwah* menyiratkan hasil berupa segala kebaikan di dunia dan akhirat. Selain makna tersebut, dalam tafsīr *Mafātīh Al-Gayb* juga banyak uangkapan lain yang digunakan untuk mengartikan *tilāwah*, yakni mengingatkan (*żikir*), menceritakan/mengkisahkan, menyebutkan, mendengarkan, menjelaskan, mendengar, dan mengikuti atau mengiringi (Tabel 3.3)

Tabel 3.2 *Tilāwah* dan derivasinya dalam surat *makkiyah* dan *madaniyah*

No	Sebaran *tilāwah* dalam Qur'an		Jml	Makkiyah/ Madaniyah	No.	Sebaran *tilāwah* dalam al-Qur'an		Jml	Makkiyah/ Madaniyah
	Surah	Ayat				Surah	Ayat		
1	Al-qalam	15	1	Makkiyah	20	Al-kahfi	27, 83	2	Makkiyah
2	Al-syams	2	1	Makkiyah	21	Al-'ankabūt	45, 48, 51	3	Makkiyah
3	Al-a'raf	175	1	Makkiyah	22	Al-muṭaffifin	13	1	Makkiyah
4	Al-fāṭir	29	1	Makkiyah	23	Ar-ra'd	30	1	makkiyah
5	Yūnus	15, 16, 61, 71	4	Makkiyah	24	Al-baqarah	44, 102, 113, 121 129, 151, 252	7	Madaniyah
6	Maryam	58, 73	2	Makkiyah	25	Al-anfāl	31	1	Madaniyah
7	Asy-syu'arā'	69	1	Makkiyah	**26**	**Ali 'Imrān**	**93, 85, 101, 108, 113, 164**	**6**	**Madaniyah**
8	Al-qaṣaṣ	2, 3, 53, 59	4	Makkiyah					
9	An-naml	92	1	Makkiyah	27	Al-aḥzāb	34	1	madaniyah
10	Al-isrā'	107	1	Makkiyah	28	Al-nisā'	127	1	madaniyah
11	Hūd	17	1	Makkiyah	29	Aṭ-ṭalāq	11	1	madaniyah
12	Al-an'ām	151	1	Makkiyah	30	Al-bayyinah	11	1	Madaniyah
13	Aṣ-ṣaffāt	3	1	Makkiyah	31	Al-ḥajj	30, 72	2	Madaniyah
14	Luqmān	7	1	Makkiyah	32	Al-qalam	15	1	Makkiyah
15	Sabā'	43	1	Makkiyah	33	Al-jāṡiyah	6, 8, 25, 31	4	Makkiyah
16	Az-zumar	17	1	Makkiyah	34	Al-kahfi	27, 83	2	Makkiyah
17	Al-mu'minūn	66, 105	2	Makkiyah	35	Al-aḥqāf	7	1	Makkiyah
18	Al-jāṡiyah	6,8, 25, 31	4	Makkiyah	36	Al-māidah	1, 27	2	Madaniyah
19	Al-aḥqāf	7	1	Makkiyah	37	Al-jumu'ah	2	1	Madaniyah

Proses penyampaian wahyu dari Allah kepada Muhammad *ṡallāhu 'alaihi wa as-salām* berupa Al-Qur'an yang dibacakan Jibril adalah kebenaran yang pasti. *Itulah ayat-ayat Allah yakni Al-Qur'an yang kami bacakan kepadamu berisikan ajaran Islam dengan benar* (Qs. Āli 'Imrān: 108), *untuk kemudian didakwahkan kepada seluruh umat manusia karena sesungguhnya kamu satu diantara para rasul*(Qs. Al-baqarah: 252) *utusan Allah*. Oleh karena itulah, membaca Al-Qur'an secara benar seyogyanya mengantarkan pelakunya mengimani atas apa yang dibacanya. *Orang-orang yang diberikan adalah orang-orang yang dibacakan, disampaikan, dan dijelaskan kepadanya al-kitāb (Al-Qur'an), mereka membaca dengan sebenarnya, mereka mengimani dan berhujjah dengan isi dan ajaran dari kitab-nya* (Qs. Al-baqarah: 121).

Ar-Rāzī menjelaskan bahwa yang dimaksud orang beriman dalam ayat ini adalah mereka yang beriman terhadap

Al-Qur'an dan berhujjah dengannya, ataupun kaum Yahūdi yang beriman dengan kerasulan abi Muhammad *ṡallāllahu 'alaihi wa as-salām*. Sementara maksud dari *ḥaqqa tilāwatihi* memiliki dua arti, yaitu membaca dan mengikuti apa yang dibacanya dalam perbuatan.

Sebagaimana dijelaskan dalam bahasa Arab, bahwa "barangsiapa mengikuti orang lain" diungkapkan dengan "*talāhu fi'lan*". Mereka yang melakukan *ḥaqqa tilāwathI* berarti *mentabburi* apa yang dibacanya kemudian mengamalkannya, *ḥuḍū' khusu*' ketika membaca Al-Qur'an, mengamalkan isi Al-Qur'an baik *muḥkam* dan *mutasyabihāt,* membacanya sesuai dengan kaidah yang benar serta mengagungkan Al-Qur'an itu sendiri (Al-Rāzī, 1420).

Tabel 3.3 Pemaknaan *tilāwah* dalam *Mafātīḥ al-Gayb*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Ar-Rāzī	No.	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah dan Derivasinya Menurut Ar-Rāzī
1	Al-baqarah: 252	Membaca	31	Al-ḥajj: 30	Disebutkan
2	Al-baqarah: 102	Membaca, mengabarkan	32	Maryam: 58	Dibacakan
3	Al-baqarah: 129	Kami ingatkan	33	Maryam: 73	Diikutkan
4	Al-baqarah: 151	Membaca	34	Al-qaṣaṣ: 53	Dibacakan
5	Al-baqarah: 113	Membaca	35	Al-qaṣaṣ: 3	Membacakan
6	Al-baqarah: 121	Membaca	36	Al-qaṣaṣ: 45	Membacakan
7	Al-baqarah: 44	Membaca	37	Al-qaṣaṣ: 59	Membaca
8	Āli 'Imrān: 58	Kami ceritakan	38	Al-'ankabūt: 48	Membaca
9	Āli 'Imrān: 164	Menyampaikan	39	Al-'ankabūt: 45	Bacalah
10	Āli 'Imrān: 108	Membacakan	40	Al-'ankabūt: 51	Membaca, mengabarkan
11	Āli 'Imrān: 113	Membaca	41	Al-aḥzāb: 34	Dibaca
12	Āli 'Imrān: 93	Bacalah	42	Luqmān: 7	Dibacakan
13	Āli 'Imrān: 101	Membaca	43	Sabā': 43	Dibacakan
14	Al-nisā': 127	Menyebutkan	44	Fāṭir: 29	Membaca
15	Al-māidah: 1	Disebutkan	45	Aṣ-ṣaffāt: 3	Membaca
16	Al-māidah: 27	Bacalah	46	Az-zumar: 71	Membaca
17	Al-an'ām: 151	Aku bacakan	47	Al-mu'minūn: 66	Dibacakan
18	Al-a'rāf: 175	Bacakan	48	Al-mu'minūn: 105	Dibacakan
19	Al-anfāl: 2	Dibacakan	49	Asy-syu'arā': 69	Ceritakan
20	Al-anfāl: 31	Dibacakan	50	Al-jumu'ah: 2	Menjelaskan
21	Yūnus: 15	Dibacakan	51	Aṭ-ṭalāq: 11	Membaca, menyebutkan
22	Yūnus: 16	Membaca	52	Al-bayyinah: 2	Membaca
23	Yūnus: 61	Membaca	53	Al-jāṡiyah: 6	Kami bacakan
24	Yūnus: 71	Bacalah	54	Al-jāṡiyah: 8	Dibacakan
25	Hūd: 17	Membaca	55	Al-jāṡiyah: 25	Dibacakan
26	Ar-ra'd: 30	Membaca	56	Al-jāṡiyah: 31	Dibacakan
27	Al-isrā': 107	Diperdengarkan	57	Al-aḥqāf: 7	Diperdengarkan
28	Al-kahfi: 27	Membaca, mengikuti	58	Al-qalam: 15	Dibacakan
29	Al-kahfi: 83	Membacakan	59	Al-muṭaffifin: 13	Dibacakan
30	Al-ḥajj: 72	Membaca	60	Al-syams: 2	Mengikuti

Mereka yang beriman membaca ayat-ayat Allah ketika tengah malam disaat ṣalāt ataupun bersujud (Qs. Ali 'Imrān: 113), *ketika dibacakan kepada mereka yakni orang-orang yang beriman ayat-ayat kami maka bacaan Al-Qur'antersebut memberikan pengaruh berupa bertambah kepada mereka keimanan atas apa yang di baca dan keimanan kepada Allah* (Qs. al-anfāl: 2). *Dan ketika dibacakan kepadanya mereka berkata kami beriman membenarkannya* (Qs- al-qaṣaṣ: 53).

"Sesungguhnya orang-orang yang membaca kitab Allah yakni Al-Qur'an sebagai bentuk amal lisani, mendirikan ṣalat sebagai perwujudan amal badani dan menginfakkan apa yang dirizkikan kepada mereka sebagai al-'amal al-māli baik secara sembunyi maupun terang-terangan mengharapkan perniagaan tiada merugi yakni ikhlāṣ (Qs. fāṭir: 29)".

Kebenaran Al-Qur'an juga menjelaskan kejadian maupun perilaku umat terdahulu, seperti *bacakanlah kepada mereka berita tentang kedua anak Adam sesuai dengan berita yang Allah sampaikan dalam Al-Qur'an secara benar* (Qs. al-māidah: 27). Demikian juga dengan kisah dakwah nabi Nuh: *dan bacalah wahai Muhammad kepada mereka kaum Quraisy berita tentang nabi Nuh tatkala berkata kepada kaumnya: wahai kaumku jika keberadaanku dan peringatanku dengan ayat-ayat Allah memberatkanmu maka* hanya *kepada Allah aku berserah diri..*(Qs. yūnus: 71).

Kisah umat terdahulu lainnya, seperti halnya dalam firman Allah: *bacalah apa yang diwahyukan Tuhanmu kepadamu wahai Muhammad dari kitab Al-Qur'an tentang kisah nabi Musa dan nabi Khiḍir* (Qs. Al-kahfi: 27) *dan mereka kaum Yahūdi menyuruh kaum muslimin bertanya kepada nabi Muhammad tentang Żul Qarnain maka katakanlah wahai Rasulullah saya akan membacakan kepada kalian sebagain dari kisah itu dengan menyebutkannya sebagaimana tertulis dalam Al-Qur'an*(Qs. Al-kahfi: 83).

Contoh lainnya ialah kisah Musa dengan Fir'aun: *kami bacakan kepadamu sebagian dari berita tentang Musa dan*

Fir‘aun (Qs. al-qaṣaṣ: 3). Musa dan penduduk Madyan (Qs. al-qaṣaṣ: 45) dan penegasan Allah atas dihancurkannya suatu desa setelah diutusnya seorang Rasul membacakanayat-ayat Allah, namun mereka mengingkari (Qs. al-qaṣaṣ: 59).

Berita tentang salah satu salah satu orang terdekat nabi Musa sebagaimana Allah berfirman: *dan bacakanlah wahai Rasulullah kepada mereka, yakni umatmu tentang Bal‘am bin Ba‘ura, orang yang telah kami berikan kepadanya ayat-ayat kami ajarkan kepadanya tauhid, kepahaman dalil tentangnya kemudian dia melepaskan diri (insilakh), menyendiri dan menjauh tidak menjalankan kepercayaan nabi Musa untuk menyampaikan kepada penduduk Madyan.* Jika tidak mau beriman, Musa akan datang dengan banyak pasukan pengikutnya. Namun saat sampai di Madyan, Bal‘am terpesona dengan kemewahan kota yang megah tersebut, bahkan tergoda dan menerima berbagai fasilitas, baik harta, tahta dan wanita yang siap melayaninya kapanpun ia menginginkannya.

Sebagai seorang yang doanya didengar Allah (*mustajāb*), penguasa kota Madyan merayunya agar berdoa kepada Allah, agar Musa mengurungkan niat menyerang mereka. Namun setelah Bal‘am berdoa di tengah malam, ia bermimpi bahwa doanya tidak bisa terkabul karena penerimaannya terhadap berbagai kenikmatan duniawi dari penduduk Madyan.

Bukannya bertaubat, keesokan harinya ia menyampaikan kepada penguasa Madyan, bahwa menolak kedatangan Musa dan pengikutnya tidaklah mungkin. Cara untuk menangani mereka adalah menyambut dengan kemewahan kota Madyan dan layanan para wanita rupawan. Maka penguasa tersebut menyetujuinya, kemudian datanglah Musa dengan pengikutnya. Benarlah apa yang diprediksinya, lalu Bal‘am diikuti oleh teman-temannya terdahulu. Pengikut Musa tergoda akan tipuan fasilitas kemewahan penguasa Madyan karena bisikan dan godaan syaiṭan. Atas sikapnya itu, maka

jadilah Bal‘am bin Ba‘ura termasuk orang yang sesat(Qs. al-a‘rāf: 175).

Sedangkan informasi lainnya, menjelaskan ketika banyak dari bangsa Yahūdi mengingkari kenabian Sulaiman *‘alaihi as-salām.* Mereka memilih mengikuti apa yang dibaca syaiṭān dari golongan jin ataupun manusia yang banyak mengajarkan sihir ketika masa kerajaan Sulaiman (Qs.Al-baqarah: 102).

Al-Qur’an menjelaskan secara rinci suatu kejadian meski kejadian itu telah terjadi jauh sebelum masa nabi Muhammad. Mereka (kaum Yahūdi dan Nasrani) ahli ilmu dan membaca berbagai kitāb, namun mengingkari kebenaran dari isi kitab itu sendiri. *Berkatalah Yahūdi bahwa kaum Nasrani tidaklah ada apa-apanya demikian juga Nasrani berkata jika Yahūdi tidaklah ada apa-apanya.* Padahal mereka membaca al-kitāb(Qs. Al-baqarah: 113). Bukankah kedua kitab suci yang mereka baca saling membenarkan satu dengan lainnya?. Kitab injil membenarkan kenabian Musa dengan Taurat sebagai kitab suci yang didakwahkannya kepada bangsa Yahūdi. Begitu halnya Taurat membenarkan kitab Injil jauh sebelum diutusnya nabi Isa kepada bangsa Nasrani. Begitu pula Al-Qur’an membenarkan diutusnya nabi Musa dengan kitab Taurat (Qs. hūd: 17), maupun utusan lainnya yang diberikan kitab maupun ṡuḥuf-ṡuḥuf agar membacakannya kepada umat mereka(Qs. ra‘d: 30).

Penolakan hingga ejekan terhadap Muhammad juga terjadi sebagaimana Allah kabarkan: *dan ketika dibacakan kepada mereka yang menolak kebenaran Al-Qur’an, mereka berkata: kami pernah mendengarnya, jika kami mau bisa saja kami membuat cerita ataupun berita seperti ini karena cerita yang kamu sampaikan tidak lebih dari dongeng orang terdahulu* (Qs. al-anfāl; 31).

Bentuk penolakan lainnya: *dan ketika dibacakan kepada mereka ayat-ayat kami dari Al-Qur’an yang berisi penjelasan pokok-pokok ajaran Islam berkatalah orang yang tidak*

mengharapkan bertemu Kami (Allah) yaitu orang yang mendustakan hari kebangkitan, mengingari hari kebangkitan datangkan Qur'an selain ini yang sesuai keinginan mereka atau gantilah seperti harapan mereka (Qs. yūnus: 15). Dan ketika dibacakan kepada mereka ayat-ayat kami Al-Qur'an mereka berkata tiada lain laki-laki ini hanya ingin menjelekkan apa yang kamu sembah. Padahal *Al-Qur'an* datang membawa misi tauhid dan ilahiyah mengantarkan manusia kepada kebahagiaan hakiki dunia-akhirat (Qs. Sabā': 43).

Jawaban Allah dan rasul atas sikap tersebut ialah: *katakanlah wahai Muhammad jika Allah tidak menghendaki memerintahkan mendakwahkannya niscaya aku tidak membacakannya kepada kalian* (Qs. yūnus: 16). *Karenanya, apa yang dibaca dari Al-Qur'an akan menjadi syuhūdan, bukti persaksian kami atas kalian* (Qs. yūnus: 61). *Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat kami dari Al-Qur'an yang menjelaskan berbagai dalil logika dan penjelasan berbagai aturan hukum, niscaya kamu akan menemukan orang kafir itu memasang raut muka mengingkari kebenaran Al-Qur'an*(Qs. hajj: 72). *Lebih daripada itu, ada pula yang sombong dan mengacuhkan, dan apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat kami Al-Qur'an yang benar mereka berpaling seraya menyombongkan diri bersikap seolah-olah tidak mendengarnya* (Qs. Luqmān: 7).

Perilaku bangsa Yahūdi lainnya yang mengingkari pembacaan Al-Qur'an, seperti: *menghalalkan segala makanan yang diharamkan dan mengharamkan makanan yang di halalkan, semua makanan halal bagi bani Israil kecuali apa yang diharamkan. Meski ajaran Muhammad menghalalkannya, namun mereka mengharamkan yang jelas diperbolehkan dalam Islam atas dirinya yang mereka klaim hal itu ada sejak sebelum diturunkannya Taurat. Maka katakanlah Muhammad datangkanlah kitab taurat yang*

membenarkan sikap kalian tersebut, maka bacalah jika kalian termasuk orang benar (Qs. Āli ‘Imrān: 93).

Ibnu Kaṡīr, dalam hal ini, lebih banyak menggunakan arti dasar terma *tilāwah* daripada makna lainnya. Sebagai contohnya ialah makna menceritakan, mengisahkan, mengikuti, mendengarkan, diriwayatkan, dan mengabarkan. Senada dengan pemaknaan terhadap *tilāwah,* Sayyid Quṭb juga banyak mengartikan *tilāwah* dengan al-Qirā’ah, atau membaca dengan berbagai bentuk derivasinya.

Sebagaimana diketahui bersama, petuah Al-Qur’an dapat dipahami melalui kegiatan membaca Qur’an itu sendiri. Berikut adalah beberapa contohnya: *katakanlah Muhammad kepada orang-orang kafir. Kemarilah, aku akan bacakan apa yang diharamkan Tuhan kepada kalian, yaitu janganlah menyekutukan Allah dengan sesuatu apapun, melakukan kewajiban seorang anak terhadap kedua orang tua, berbuatlah yang baik, kemudian kewajiban menjaga hak anak dengan jangan membunuh anakmu, mengubur hidup-hidup, ataupun karena takut kekurangan serta kefakiran dan kelaparan, karena sesungguhnya kami (Allah) mengatur, membagi, dan menjamin memberikan rizkimu sebagai orang tua atas beratnya tanggungjawabmu dan rizki untuk anak-anakmu. Dalam kehidupan sehari-hari, janganlah mendekati keburukan seperti berzina dan sebagainya baik yang nampak jelas secara terang-terangan ataupun kejelekan dari sesuatu apa yang tersembunyi dari sepengetahuan manusia. Bukankah Allah maha melihat dan maha mengetahui. Janganlah kamu membunuh seseorang tanpa suatu kesalahan sebagai hukuman sebagaimana yang Allah haramkan perbuatan yang melanggar. Demikianlah wasiat untuk kalian supaya kalian termasuk orang bertaqwa* (Qs. Al-an‘ām: 151).

Petuah lainnya: *bacalah apa yang diwahyukan kepadamu* tentang ajaran Agama Islam *dari Al-kitāb dan dirikanlah ṣalat karena* manfaat dari *ṣalat mencegah dari perbuatan keji dan munkar* (Qs. al-ankabūt: 45). *Apakah tidak*

mencukupkan kalian sehingga mencari petunjuk lainnya sesungguhnya kami menurunkan al-kitāb Al-Qur'an yang dibacakan kepada mereka (Qs. Al-'ankabūt: 51). *Nasehat kepada istri-istri rasulullah dan ingatlah apa yang dibaca* untuk dipahami dan diamalkan *dari ayat-ayat Allah* (Qs. al-aḥzāb: 34).

Tabel 3.4 Pemaknaan terhadap terma *tilāwah* dalam tafsīr Ibnu Kaṡīr

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Ibnu Kaṡīr	No.	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Ibnu Kaṡīr
1	Al-baqarah: 102	Diriwayatkan	31	Al-ḥajj: 30	Dibacakan
2	Al-baqarah: 252	Kami ceritakan	32	Maryam: 58	Diperdengarkan
3	Al-baqarah: 129	Membaca	33	Maryam: 73	Dibacakan
4	Al-baqarah: 151	Membaca	34	Al-qaṣaṣ: 53	Dibacakan
5	Al-baqarah: 113	Membaca	35	Al-qaṣaṣ: 3	Kami ingatkan
6	Al-baqarah: 121	Membaca, mengikuti	36	Al-qaṣaṣ: 45	Membacakan
7	Al-baqarah: 44	Membaca	37	Al-qaṣaṣ: 59	Membaca
8	Āli 'Imrān: 58	Kami ceritakan	38	Al-'ankabūt: 48	Membaca
9	Āli 'Imrān: 164	Membaca	39	Al-'ankabūt: 45	Bacalah
10	Āli 'Imrān: 108	Menyingkap, membuka	40	Al-'ankabūt: 51	Diriwayatkan
11	Āli 'Imrān: 113	Membaca	41	Al-aḥzāb: 34	Diturunkan
12	Āli 'Imrān: 93	Ikutilah	42	Luqmān: 7	Dibacakan
13	Āli 'Imrān: 101	Membaca	43	Sabā': 43	Dibacakan
14	Al-nisā': 127	Dibacakan	44	Fāṭir: 29	Membaca
15	Al-māidah: 1	Dibacakan	45	Aṣ-ṣaffāt: 3	Membaca
16	Al-māidah: 27	Kabarkan	46	Az-zumar: 71	Membaca
17	Al-an'ām: 151	Aku ceritakan	47	Al-mu'minūn: 66	Didakwahi
18	Al-a'rāf: 175	Bacakan	48	Al-mu'minūn: 105	Didakwahi
19	Al-anfāl: 2	Dibacakan	49	Asy-syu'arā': 69	Bacakanlah
20	Al-anfāl: 31	Dikabarkan	50	Al-jumu'ah: 2	Membaca
21	Yūnus: 15	Dibacakan	51	Aṭ-ṭalāq: 11	Membaca
22	Yūnus: 16	Membaca	52	Al-bayyinah: 2	Membaca
23	Yūnus: 61	Mengabarkan	53	Al-jāṡiyah: 6	Kami bacakan
24	Yūnus: 71	Kabarkanlah	54	Al-jāṡiyah: 8	Dibacakan
25	Hūd: 17	Menyaksikan	55	Al-jāṡiyah: 25	Ditunjukkan
26	Ar-ra'd: 30	Menyampaikan	56	Al-jāṡiyah: 31	Mendengar
27	Al-isrā': 107	Dibacakan	57	Al-aḥqāf: 7	Dibacakan
28	Al-kahfi: 27	Bacakanlah	58	Al-qalam: 15	Dibacakan
29	Al-kahfi: 83	Membacakan	59	Al-muṭaffifin: 13	Diperdengarkan
30	Al-ḥajj: 72	Membaca	60	Al-syams: 2	Mengikuti

Teguran terhadap pengingkaran terhadap apa yang dibaca hingga tidak adanya *aṡār* pengaruh dalam diri seseorang atas bacaannya juga banyak ditemukan dalam Al-Qur'an, seperti: *bagaimana kalian mengingkarinya sementara itu kepada kalian dibacakan ayat-ayat Allah bukan hanya itu,*

bahkan bersama kalian rasul utusan Allah (Qs.Āli ‘Imrān: 101).

Demikianlah *tilāwah* hakiki pada dasarnya mengantarkan pembacanya menjadi baik untuk dirinya dan orang lain. Bukan sekadar baik di satu pihak dan mengabaikannya di sisi yang lain, seperti yang terjadi dalam fenomena orang-orang Yahūdi, yang menyuruh kepada kebaikan tapi mereka tidak melakukannya: *apakah kalian menyuruh manusia berbuat segala bentuk kebaikan disisi lain kalian melupakan diri kalian mengabaikan dan cenderung mengabaikan atas apa yang diperintahkan. Dan kalian membaca al-kitāb yakni kitab Taurat, ayat ini ditujukan kepada orang-orang Yahūdi yang menyuruh orang lain beriman dengan risālah Muhammad. Namun disaat bersamaan mereka mengingkarinya dalam hati dan tidak terbesit untuk mengimaninya.* Karenanya, ayat ini (Qs. Al-baqarah: 44) ditutup dengan ungkapan: *apakah kalian tidak berakal sebagai bentuk keheranan dimana orang berakal memiliki kepandaian dan pemahaman akan isi kitab Taurat tetapi tidak mengimani ajarannya*. Senada dengan Ar-Razī, tafsir Ibnu Kaśīr terhadap ayat yang didalamnya terdapat terma *tilāwah* dengan makna *al-qirā’ah* (atau membaca sebagaimana makna dasar *tilāwah*) adalah kebanyakan mempunyai makna sama, meskipun tidak semuanya.

Sedangkan bagi Sayyid Quṭb, makna *tilāwah* yang paling sering digunakan adalah membaca (*al-qirāah*). Namun dalam konteks yang berbeda, penulis *Fī Zilāl Al-Qur’an* ini juga menggunakan arti lainnya, seperti: *tilāwah* bermakna *al-qaṣaṣ* (“menceritakan”), ketika menjelaskan Qs. Al-baqarah: 102 dan Qs. Al-‘ankabūt: 51, *tilāwah* bermakna “menyampaikan” pada Qs. Al-an‘ām: 151, *tilāwah* bermakna “mendengarkan” ketika menafsirkan Qs. Al-isrā’: 107, dan *tilāwah* bermakna “menerangkan” ketika menjelaskan Qs. Al-hajj: 30. Adapun “mengiringi” digunakan untuk menjelaskan Qs. Al-syams: 2, sebagaimana pemaknaan oleh Ar-rāzī dan

Ibnu Kaṡīr sebelumnya. Secara rinci, pemaknaan Sayyid Quṭb tersaji dalam Tabel 3.5.

Sementara penulis tafsīr *Al-Asās Fi Al-tafsīr*, yakni Sa‘īd Ḥawwa juga banyak menggunakan arti dasar dari *tilāwah* dengan arti "membaca" daripada arti lainnya. Selengkapnya dapat dilihat dan dicermati dalam Tabel 3.6. Sa‘īd Ḥawwa banyak menggunakan arti *tilāwah*. Selain arti *al-qirā'ah* seperti: menceritakan, menyampaikan, mengabarkan, mendengar, dan mengiringi. Pemaknaan paling banyak yang digunakan Sa‘īd Ḥawwa dalam menjelaskan arti terma *tilāwah* adalah "membaca" (*al-qirāah*).

Kajian selanjutnya penulis merujuk kepada kitab tafsir Al-Azhār yang ditulis oleh Hamka. Tafsīr yang ditulis menggunakan bahasa Indonesia dan bahasa melayu ini memiliki posisi istimewa bagi bangsa Indonesia pada umumnya. Terlebih, Hamka merupakan salah satu tokoh Islam terkemuka Indonesia, baik dari sisi politik, pemikiran, maupun organisasi masyarakat. Terlebih lagi, ia pernah memimpin MUI. Secara lebih lengkap, tafsir Al-Azhār terhadap terma *tilāwah* ialah sebagaimana tersaji dalam Tabel 3.7.

Hamka juga lebih banyak memaknai terma *tilāwah* sebagai "membaca" daripada arti lainnya. Ini menandakan bahwa ia sepakat dengan para mufasir lainnya ketika menafsirkan terma *tilāwah* dalam Qs. Al-syams: 2 dengan arti "mengikuti". Bila dibandingkan tafsir kitab milik Sayyid Quṭb, ada banyak kesamaan. Namun tidak sedikit juga perbedaan dalam memaknai terma *tilāwah*, misalnya dalalm Qs. Al-aḥzāb: 34, Sayyid Quṭb memaknai *tilāwah* sebagai "diperdengarkan" sementara Hamka dengan dibaca sesuai makna dasarnya.

Jika tiga tafsir sebelumnya ditulis pada abad ke-20, dua tafsir berikutnya diterbitkan pada permulaan abad kontemporer ini. Az-Zuḥayli merupakan dosen fiqh dan perbandingan mażhab yang sangat diperhitungkan di dunia pada masa millennium ini. Satu diantara karyanya adalah tafsir *al-munīr*.

Meskisuasana fiqh sangat kental dalam tafsīr tersebut, namun kajian tentang *manhāj* (upaya mengkontekstualisasikan Al-Qur'an sebagai *minhāj al-ḥayāh*) sangat relevan dalam kehidupan era modern dan post-modern. Rekonstruksi *al-'ibrāh bi maqāṣid al-syarī'ah* menjadi andalan Az-Zuḥayli dalam mengurai penjelasan ayat demi ayat Al-Qur'an. Bahkan, rekonstruksi *fiqh al-ḥayah* menjadi keistimewaan tersendiri dalam tafsir ini daripada kitab tafsir lainnya. Az-Zuḥaylī memaknai terma *tilāwah* dalam beberapa arti, sebagaimana tersaji dalam Tabel 3.8.

Tabel 3.5 Pemaknaan terma *tilāwah* dalam *fī żilal Al-Qur'an*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Sayyid Quṭb	No.	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Sayyid Quṭb
1	Al-baqarah: 102	Diceritakan	31	Al-ḥajj: 30	Diterangkan
2	Al-baqarah: 252	Kami bacakan	32	Maryam: 58	Dibacakan
3	Al-baqarah: 129	Membaca	33	Maryam: 73	Dibacakan
4	Al-baqarah: 151	Membaca	34	Al-qaṣaṣ: 53	Dibacakan
5	Al-baqarah: 113	Membaca	35	Al-qaṣaṣ: 3	Membacakan
6	Al-baqarah: 121	Membaca	36	Al-qaṣaṣ: 45	Membacakan
7	Al-baqarah: 44	Membaca	37	Al-qaṣaṣ: 59	Membaca
8	Āli 'Imrān: 58	Kami bacakan	38	Al-'ankabūt: 48	Membaca
9	Āli 'Imrān: 164	Membaca	39	Al-'ankabūt: 45	Bacalah
10	Āli 'Imrān: 108	Membacakan	40	Al-'ankabūt: 51	Diceritakan
11	Āli 'Imrān: 113	Membaca	41	Al-aḥzāb: 34	Dibaca
12	Āli 'Imrān: 93	Bacalah	42	Luqmān: 7	Dibacakan
13	Āli 'Imrān: 101	Dibacakan	43	Sabā': 43	Dibacakan
14	Al-nisā': 127	Membaca	44	Fāṭir: 29	Membaca, merenungi
15	Al-māidah: 1	Dibacakan	45	Aṣ-ṣaffāt: 3	Membaca
16	Al-māidah: 27	Bacakanlah	46	Az-zumar: 71	Membaca
17	Al-an'ām: 151	Saya sampaikan	47	Al-mu'minūn: 66	Dibacakan
18	Al-a'rāf: 175	Bacakan	48	Al-mu'minūn: 105	Dibacakan
19	Al-anfāl: 2	Dibacakan	49	Asy-syu'arā': 69	Bacakanlah
20	Al-anfāl: 31	Dibacakan	50	Al-jumu'ah: 2	Membaca
21	Yūnus: 15	Dibacakan	51	Aṭ-ṭalāq: 11	Membaca
22	Yūnus: 16	Membaca	52	Al-bayyinah: 2	Membaca
23	Yūnus: 61	Membaca	53	Al-jāṡiyah: 6	Kami bacakan
24	Yūnus: 71	Ceritakan	54	Al-jāṡiyah: 8	Dibacakan
25	Hūd: 17	Mengikuti	55	Al-jāṡiyah: 25	Dibacakan
26	Ar-ra'd: 30	Membaca	56	Al-jāṡiyah: 31	Dibacakan
27	Al-isrā': 107	Diperdengarkan	57	Al-aḥqāf: 7	Dibacakan
28	Al-kahfi: 27	Bacakanlah	58	Al-qalam: 15	Dibacakan
29	Al-kahfi: 83	Membacakan	59	Al-muṭaffifin: 13	Dibacakan
30	Al-ḥajj: 72	Membaca	60	Al-syams: 2	Mengiringi

Berbeda dengan Az-Zuḥaylī, Quraish Shihab paling banyak mengartikan terma *tilāwah* sebagai“membaca”, kecuali pada Qs. Al-an‘ām: 151, kata *atlu* berarti “saya sampaikan”, dan dalam Qs. Maryam: 55 dan Qs. Al-jāṡiyah: 31 berarti “diperdengarkan” atau “mendengar”. Sedangkan dalam Qs. Al-mu’minūn: 66 dan Qs. Al-mu’minūn: 105 menujukkan arti “didakwahi”. Adapun dalam Qs. Al-‘ankabūt: 45 dan Qs. Al-syams: 2 menunjukkan arti “mengikuti”. Selengkapnya sebagaimana tersaji dalam Tabel 3.9.

Tabel 3.6 Pemaknaan terma *tilāwah* dalam *Al-asās Fi Al-tafsīr*

No	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Sa'īd Ḥawwa	No	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Sa'īd Ḥawwa
1	Al-baqarah: 102	Diriwayatkan	31	Al-ḥajj: 30	Dibacakan
2	Al-baqarah: 252	Kami ceritakan	32	Maryam: 58	Diperdengarkan
3	Al-baqarah: 129	Membaca,menyampaikan	33	Maryam: 73	Dibacakan
4	Al-baqarah: 151	Membaca	34	Al-qaṣaṣ: 53	Dibacakan
5	Al-baqarah: 113	Membaca	35	Al-qaṣaṣ: 3	Membacakan
6	Al-baqarah: 121	Membaca	36	Al-qaṣaṣ: 45	Membacakan
7	Al-baqarah: 44	Membaca	37	Al-qaṣaṣ: 59	Membaca
8	Āli 'Imrān: 58	Kami ceritakan	38	Al-'ankabūt: 48	Membaca
9	Āli 'Imrān: 164	Membaca	39	Al-'ankabūt: 45	Bacalah
10	Āli 'Imrān: 108	Membacakan	40	Al-'ankabūt: 51	Diriwayatkan
11	Āli 'Imrān: 113	Membaca	41	Al-aḥzāb: 34	Diperdengarkan
12	Āli 'Imrān: 93	Bacalah, berikan hujjah	42	Luqmān: 7	Dibacakan
13	Āli 'Imrān: 101	Dibacakan	43	Sabā': 43	Dibacakan
14	Al-nisā': 127	Membaca	44	Fāṭir: 29	Membaca
15	Al-māidah: 1	Dibacakan	45	Aṣ-ṣaffāt: 3	Membaca
16	Al-māidah: 27	Bacakanlah	46	Az-zumar: 71	Membaca
17	Al-an'ām: 151	Saya sampaikan	47	Al-mu'minūn: 66	Didakwahi
18	Al-a'rāf: 175	Bacakan	48	Al-mu'minūn: 105	Dibacakan
19	Al-anfāl: 2	Dibacakan	49	Asy-syu'arā': 69	Bacakanlah
20	Al-anfāl: 31	Dibacakan	50	Al-jumu'ah: 2	Membaca
21	Yūnus: 15	Dibacakan	51	Aṭ-ṭalāq: 11	Membaca
22	Yūnus: 16	Membaca	52	Al-bayyinah: 2	Membaca
23	Yūnus: 61	Membaca	53	Al-jāṡiyah: 6	Kami bacakan
24	Yūnus: 71	Kabarkan, ceritakan	54	Al-jāṡiyah: 8	Dibacakan
25	Hūd: 17	Membaca	55	Al-jāṡiyah: 25	Ditunjukkan
26	Ar-ra'd: 30	Membaca	56	Al-jāṡiyah: 31	Mendengar
27	Al-isrā': 107	Dibacakan	57	Al-aḥqāf: 7	Dibacakan
28	Al-kahfi: 27	Bacakanlah	58	Al-qalam: 15	Dibacakan
29	Al-kahfi: 83	Membacakan	59	Al-muṭaffifin: 13	Dibacakan
30	Al-ḥajj: 72	Membaca	60	Al-syams: 2	Mengiringi

Tabel 3.7 Pemaknaan *tilāwah* dalam tafsīr Al-azhār

No	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Hamka	No	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Hamka
1	Al-baqarah: 102	Ikuti yang diceritakan	31	Al-ḥajj: 30	Dibacakan
2	Al-baqarah: 252	Membacakan	32	Maryam: 58	Dibacakan
3	Al-baqarah: 129	Membaca	33	Maryam: 73	Dibacakan
4	Al-baqarah: 151	Membaca	34	Al-qaṣaṣ: 53	Dibacakan
5	Al-baqarah: 113	Membaca	35	Al-qaṣaṣ: 3	Kami ceritakan
6	Al-baqarah: 121	Membaca	36	Al-qaṣaṣ: 45	Membacakan
7	Al-baqarah: 44	Membaca	37	Al-qaṣaṣ: 59	Membaca
8	Āli 'Imrān: 58	Kami ceritakan	38	Al-'ankabūt: 48	Membaca
9	Āli 'Imrān: 164	Membaca	39	Al-'ankabūt: 45	Bacalah
10	Āli 'Imrān: 108	Membacakan	40	Al-'ankabūt: 51	Ikuti yang diceritakan
11	Āli 'Imrān: 113	Membaca	41	Al-aḥzāb: 34	Dibaca
12	Āli 'Imrān: 93	Bacalah, berikan penjelasa	42	Luqmān: 7	Dibacakan
13	Āli 'Imrān: 101	Mendengar	43	Sabā': 43	Dibacakan
14	Al-nisā': 127	Membaca	44	Fāṭir: 29	Membaca
15	Al-māidah: 1	Disebutkan	45	Aṣ-ṣaffāt: 3	Membaca
16	Al-māidah: 27	Ceritakanlah	46	Az-zumar: 71	Membaca
17	Al-an'ām: 151	Saya sampaikan	47	Al-mu'minūn: 66	Dibacakan
18	Al-a'rāf: 175	Ceritakan	48	Al-mu'minūn: 105	Didakwahi
19	Al-anfāl: 2	Dibacakan	49	Asy-syu'arā': 69	Bacakanlah
20	Al-anfāl: 31	Dibacakan	50	Al-jumu'ah: 2	Membaca
21	Yūnus: 15	Dibacakan	51	Aṭ-ṭalāq: 11	Membaca
22	Yūnus: 16	Membaca	52	Al-bayyinah: 2	Membaca
23	Yūnus: 61	Membaca	53	Al-jāṡiyah: 6	Kami bacakan
24	Yūnus: 71	Ceritakan	54	Al-jāṡiyah: 8	Dibacakan
25	Hūd: 17	Diiringi	55	Al-jāṡiyah: 25	Dibacakan
26	Ar-ra'd: 30	Membaca	56	Al-jāṡiyah: 31	Dibacakan
27	Al-isrā': 107	Dibacakan	57	Al-aḥqāf: 7	Dibacakan
28	Al-kahfi: 27	Bacakanlah	58	Al-qalam: 15	Dibacakan
29	Al-kahfi: 83	Membacakan	59	Al-muṭaffifin: 13	Dibacakan
30	Al-ḥajj: 72	Membaca	60	Al-syams: 2	Mengikuti

Tabel 3.8 Pemaknaan *tilāwah* dalam tafsīr Al-Munīr

No	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Az-Zuḥaylī	No	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Az-Zuḥaylī
1	Al-baqarah: 102	Mengikuti	31	Al-ḥajj: 30	Dibacakan
2	Al-baqarah: 252	Kami bacakan	32	Maryam: 58	Diperdengarkan
3	Al-baqarah: 129	Membaca	33	Maryam: 73	Dibacakan
4	Al-baqarah: 151	Membaca	34	Al-qaṣaṣ: 53	Dibacakan
5	Al-baqarah: 113	Membaca	35	Al-qaṣaṣ: 3	Membacakan
6	Al-baqarah: 121	Mengikuti	36	Al-qaṣaṣ: 45	Membacakan
7	Al-baqarah: 44	Membaca	37	Al-qaṣaṣ: 59	Membaca
8	Āli 'Imrān: 58	Kami ceritakan	38	Al-'ankabūt: 48	Membaca
9	Āli 'Imrān: 164	Membaca	39	Al-'ankabūt: 45	Bacalah
10	Āli 'Imrān: 108	Membacakan	40	Al-'ankabūt: 51	Terus dibacakan
11	Āli 'Imrān: 113	Membaca	41	Al-aḥzāb: 34	Dibaca
12	Āli 'Imrān: 93	Bacalah	42	Luqmān: 7	Dibacakan
13	Āli 'Imrān: 101	Membaca	43	Sabā': 43	Dibacakan
14	Al-nisā': 127	Dijelaskan	44	Fāṭir: 29	Membaca
15	Al-māidah: 1	Dibacakan	45	Aṣ-ṣaffāt: 3	Membaca
16	Al-māidah: 27	Bacakanlah	46	Az-zumar: 71	Membaca
17	Al-an'ām: 151	Saya sampaikan	47	Al-mu'minūn: 66	Dibacakan
18	Al-a'rāf: 175	Bacakan	48	Al-mu'minūn: 105	Dibacakan
19	Al-anfāl: 2	Dibacakan	49	Asy-syu'arā': 69	Kabarkan, ceritakan
20	Al-anfāl: 31	Dibacakan	50	Al-jumu'ah: 2	Membacakan
21	Yūnus: 15	Dibacakan	51	Aṭ-ṭalāq: 11	Membacakan
22	Yūnus: 16	Membaca	52	Al-bayyinah: 2	Membacakan
23	Yūnus: 61	Membaca	53	Al-jāṡiyah: 6	Kami bacakan
24	Yūnus: 71	Ceritakan	54	Al-jāṡiyah: 8	Dibacakan
25	Hūd: 17	Mengikuti	55	Al-jāṡiyah: 25	Dibacakan
26	Ar-ra'd: 30	Membaca	56	Al-jāṡiyah: 31	Dibacakan
27	Al-isrā': 107	Dibacakan	57	Al-aḥqāf: 7	Mendengar
28	Al-kahfi: 27	Bacakanlah	58	Al-qalam: 15	Dibacakan
29	Al-kahfi: 83	Saya kabarkan	59	Al-muṭaffifin: 13	Dibacakan
30	Al-ḥajj: 72	Membaca	60	Al-syams: 2	Mengikuti

Tabel 3.9 Pemaknaan *tilāwah* dalam tafsīr Al-Miṣbāḥ.

No	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Qurais Shihab	No	Sūrah dan Ayat	Makna Tilāwah Menurut Qurais Shihab
1	Al-baqarah: 102	Membaca	31	Al-ḥajj: 30	Dibacakan
2	Al-baqarah: 252	Membaca	32	Maryam: 58	Diperdengarkan
3	Al-baqarah: 129	Membaca	33	Maryam: 73	Dibacakan
4	Al-baqarah: 151	Membaca	34	Al-qaṣaṣ: 53	Dibacakan
5	Al-baqarah: 113	Membaca	35	Al-qaṣaṣ: 3	Membacakan
6	Al-baqarah: 121	Membaca	36	Al-qaṣaṣ: 45	Membacakan
7	Al-baqarah: 44	Membaca	37	Al-qaṣaṣ: 59	Membaca
8	Āli 'Imrān: 58	Kami bacakan	38	Al-'ankabūt: 48	Membaca
9	Āli 'Imrān: 164	Membaca	39	Al-'ankabūt: 45	Ikutilah
10	Āli 'Imrān: 108	Membacakan	40	Al-'ankabūt: 51	Membaca
11	Āli 'Imrān: 113	Membaca	41	Al-aḥzāb: 34	Dibaca
12	Āli 'Imrān: 93	Bacalah	42	Luqmān: 7	Dibacakan
13	Āli 'Imrān: 101	Dibacakan	43	Sabā': 43	Dibacakan
14	Al-nisā': 127	Membaca	44	Fāṭir: 29	Membaca
15	Al-māidah: 1	Dibacakan	45	Aṣ-ṣaffāt: 3	Membaca
16	Al-māidah: 27	Bacakanlah	46	Az-zumar: 71	Membaca
17	Al-an'ām: 151	Saya sampaikan	47	Al-mu'minūn: 66	Didakwahi
18	Al-a'rāf: 175	Bacakan	48	Al-mu'minūn: 105	Didakwahi
19	Al-anfāl: 2	Dibacakan	49	Asy-syu'arā': 69	Bacakanlah
20	Al-anfāl: 31	Dibacakan	50	Al-jumu'ah: 2	Membaca
21	Yūnus: 15	Dibacakan	51	Aṭ-ṭalāq: 11	Membaca
22	Yūnus: 16	Membaca	52	Al-bayyinah: 2	Membaca
23	Yūnus: 61	Membaca	53	Al-jāṡiyah: 6	Kami bacakan
24	Yūnus: 71	Bacakan	54	Al-jāṡiyah: 8	Dibacakan
25	Hūd: 17	Mengikuti	55	Al-jāṡiyah: 25	Dibacakan
26	Ar-ra'd: 30	Membaca	56	Al-jāṡiyah: 31	Mendengar
27	Al-isrā': 107	Dibacakan	57	Al-aḥqāf: 7	Dibacakan
28	Al-kahfi: 27	Bacakanlah	58	Al-qalam: 15	Dibacakan
29	Al-kahfi: 83	Saya kisahkan	59	Al-muṭaffifin: 13	Dibacakan
30	Al-ḥajj: 72	Membaca	60	Al-syams: 2	Mengikuti

Guna memperoleh pemahaman maknaterma *tilāwah*secara komprehensif menurut tujuh kitab, penulis merangkumnya ke dalam Tabel 3.10.

Tabel 3.10 Pemaknaan terma *tilawah* menurut tujuh kitab tafsir

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Tilāwah dan Derivasinya menurut .... (dalam tafsirnya)						
		Ar-Rāzī	Ibnu Kašīr	Sayyid Quṭb	Sa'id Ḥawwa	Hamka	Az-Zuḥaylī	Qurais Shihab
1	Al-baqarah: 102	Membaca, mengabarkan	Diriwayatkan	Diceritakan	Diriwayatkan	Ikuti yang diceritakan	Mengikuti	Membaca
2	Al-baqarah: 252	Membaca	Kami ceritakan	Kami bacakan	Kami ceritakan	Membacakan	Kami bacakan	Membaca
3	Al-baqarah: 129	Kami ingatkan	Membaca	Membaca	Membaca, menyampaikan	Membaca	Membaca	Membaca
4	Al-baqarah: 151	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
5	Al-baqarah: 113	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
6	Al-baqarah: 121	Membaca	Membaca, mengikuti	Membaca	Membaca	Membaca	Mengikuti	Membaca
7	Al-baqarah: 44	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
8	Āli 'Imrān: 58	Kami ceritakan	Kami ceritakan	Kami bacakan	Kami ceritakan	Kami ceritakan	Kami ceritakan	Kami bacakan
9	Āli 'Imrān: 164	Menyampaikan	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
10	Āli 'Imrān: 108	Membacakan	Menyingkap, membuka	Membacakan	Membacakan	Membacakan	Membacakan	Membacakan
11	Āli 'Imrān: 113	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
12	Āli 'Imrān: 93	Bacalah	Ikutilah	Bacalah	Bacalah, berikan hujjah	Bacalah, berikan penjelasan	Bacalah	Bacalah
13	Āli 'Imrān: 101	Membaca	Membaca	Dibacakan	Dibacakan	Mendengar	Membaca	Dibacakan
14	Al-nisā': 127	Menyebutkan	Dibacakan	Membaca	Membaca	Membaca	Dijelaskan	Membaca
15	Al-māidah: 1	Disebutkan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Disebutkan	Dibacakan	Dibacakan
16	Al-māidah: 27	Bacalah	Kabarkan	Bacakanlah	Bacakanlah	Ceritakanlah	Bacakanlah	Bacakanlah
17	Al-an'ām: 151	Aku bcakan	Aku ceritakan	Saya sampaikan	Saya sampaikan	Saya sampaikan	Saya sampaikan	Saya sampaikan
18	Al-a'rāf: 175	Bacakan	Bacakan	Bacakan	Bacakan	Ceritakan	Bacakan	Bacakan
19	Al-anfāl: 2	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
20	Al-anfāl: 31	Dibacakan	Dikabarkan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
21	Yūnus: 15	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
22	Yūnus: 16	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
23	Yūnus: 61	Membaca	Mengabarkan	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
24	Yūnus: 71	Bacalah	Kabarkanlah	Ceritakan	Kabarkan, ceritakan	Ceritakan	Ceritakan	Bacakan
25	Hūd: 17	Membaca	Menyaksikan	Mengikuti	Membaca	Diiringi	Mengikuti	Mengikuti
26	Ar-ra'd: 30	Membaca	Menyampaikan	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
27	Al-isrā': 107	Diperdengarkan	Dibacakan	Diperdengarkan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
28	Al-kahfi: 27	Membaca, mengikuti	Bacakanlah	Bacakanlah	Bacakanlah	Bacakanlah	Bacakanlah	Bacakanlah
29	Al-kahfi: 83	Membacakan	Membacakan	Membacakan	Membacakan	Membacakan	Saya kabarkan	Saya kisahkan
30	Al-ḥajj: 72	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Tilāwah dan Derivasinya menurut .... (dalam tafsirnya)						
		Ar-Rāzī	Ibnu Kašīr	Sayyid Quṭb	Sa'id Ḥawwa	Hamka	Az-Zuḥaylī	Qurais Shihab
31	Al-ḥajj: 30	Disebutkan	Dibacakan	Diterangkan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
32	Maryam: 58	Dibacakan	Diperdengarkan	Dibacakan	Diperdengarkan	Dibacakan	Diperdengarkan	Diperdengarkan
33	Maryam: 73	Diikutkan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
34	Al-qaṣaṣ: 53	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
35	Al-qaṣaṣ: 3	Membacakan	Kami ingatkan	Membacakan	Membacakan	Kami ceritakan	Membacakan	Membacakan
36	Al-qaṣaṣ: 45	Membacakan	Membacakan	Membacakan	Membacakan	Membacakan	Membacakan	Membacakan
37	Al-qaṣaṣ: 59	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
38	Al-'ankabūt: 48	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
39	Al-'ankabūt: 45	Bacalah	Bacalah	Bacalah	Bacalah	Bacalah	Bacalah	Ikutilah
40	Al-'ankabūt: 51	Membaca, mengabarkan	Diriwayatkan	Diceritakan	Diriwayatkan	Ikuti yang diceritakan	Terus dibacakan	Membaca
41	Al-aḥzāb: 34	dibaca	diturunkan	Dibaca	Diperdengarkan	Dibaca	Dibaca	dibaca
42	Luqmān: 7	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
43	Sabā': 43	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
44	Fāṭir: 29	Membaca	Membaca	Membaca, merenungi	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
45	Aṣ-ṣaffāt: 3	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
46	Az-zumar: 71	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca
47	Al-mu'minūn: 66	Dibacakan	Didakwahi	Dibacakan	Didakwahi	Dibacakan	Dibacakan	Didakwahi
48	Al-mu'minūn: 105	Dibacakan	Didakwahi	Dibacakan	Dibacakan	Didakwahi	Dibacakan	Didakwahi
49	Asy-syu'arā': 69	Ceritakan	Bacakanlah	Bacakanlah	Bacakanlah	Bacakanlah	Kabarkan, ceritakan	Bacakanlah
50	Al-jumu'ah: 2	Menjelaskan	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membacakan	Membaca
51	Aṭ-ṭalāq: 11	Membaca, menyebutkan	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membacakan	Membaca
52	Al-bayyinah: 2	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membaca	Membacakan	Membaca
53	Al-jāsiyah: 6	Kami bacakan	Kami bacakan	Kami bacakan	Kami bacakan	Kami bacakan	Kami bacakan	Kami bacakan
54	Al-jāsiyah: 8	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
55	Al-jāsiyah: 25	Dibacakan	Ditunjukkan	Dibacakan	Ditunjukkan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
56	Al-jāsiyah: 31	Dibacakan	Mendengar	Dibacakan	Mendengar	Dibacakan	Dibacakan	Mendengar
57	Al-aḥqāf: 7	Diperdengarkan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Mendengar	Dibacakan
58	Al-qalam: 15	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
59	Al-muṭaffifīn: 13	Dibacakan	Diperdengarkan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan	Dibacakan
60	Al-syams: 2	Mengikuti	Mengikuti	Mengiringi	Mengiringi	Mengikuti	Mengikuti	Mengikuti

Terma *tilāwah* memiliki makna dasar membaca, namun ketika dirangkaikan dengan kata lainnya, dapat menunjukkan arti yang berbeda juga. Rincian dari makna *tilāwah* dalam ketujuh kitab tafsir sebagai berikut.

Tilāwah* bermakna *Qirā'ah

Makna terma *tilāwah* berarti "membaca", yang mana berbagai bentuk derivasinya banyak ditemukan dalam Al-Qur'an. Quraish Shihab, dalam tafsir Al-miṣbāḥnya, menyebutkan makna kata *tilāwah* dan berbagai bentuk perubahannya yang menunjukkan arti "membaca/bacaan" adalah yang paling banyak digunakan Al-Qur'an dalam memberikan pesan dan kesan kepada kita serta keserasian disetiap katanya (Shihab, 2011). Secara khusus, Quraish Shihab membedakannya dengan penggunaan qirā'ah dalam Al-Qur'an. Kesan yang didapatkan bahwa *tilāwah* berarti "membaca" untuk objek bacaan yang suci atau yang haq dan benar. Sedangkan, *qirā'ah* digunakan Al-Qur'anuntuk objek (bacaan yang) bersifat umum, yakni bacaan suci dan benar bisa juga tidak demikian.

Pemaknaan *tilāwah* yang berarti *qirā'ah* terkandung dalam Qs. Al-baqarah ayat 44, 102, 113, 129, 151 dan ayat ke 252; Qs. Āli 'Imrān ayat ke 58, 93, 101, 108, 113 serta 164; Qs. An-nisā': 127; Qs. Al-māidah: 1; Qs. Al-an'ām: 151; Qs. Al'a'raf: 175; Al-anfāl: 2 dan 31; Qs. Yūnus: 15, 16, 61 dan 71; Qs. Ar-ra'd: 30; Qs. Al-isrā': 107; Qs. Al-kahfi: 27 dan 83; Qs.Al-ḥajj: 30 dan 72; Qs. Maryam: 73; Qs. Al-qaṣaṣ: 3, 45, 53 dan 59; Qs. Al-'ankabūt: 48 dan 51; Qs. Al-aḥzab: 34; Qs. Luqmān: 7; Qs. Sabā': 43; Qs. Fāṭir: 29; Qs. Al-zumar: 71; Qs. Al-mu'minūn: 66 dan 105; Qs. Asy-syu'ara: 69; Qs. Al-jumu'ah: 2; Qs. Al-ṭalāq: 11; Qs. Bayyinah: 2; Qs; Al-jāṡiyāt: 6, 8, 25 dan 31; Qs. Al-aḥqaf: 7; Qs. Al-qalam: 15; dan Qs. Al-muṭaffifin: 13.

Kata *tilāwah* dalam Qs. Al-baqarah: 44 berbentuk *fi'il muḍāri' tatlūna*di ayat أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ

الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ: *mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebajikan sedang kamu melupakan diri (kewajiban)mu sendiri padahal kamumembaca Al-kitāb (Taurat)? maka tidakkah kamu berfirikir?.*Ayat ini merupakan ayat madaniyah. Al-wahidi dan ṡa'laby dari Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa ayat ini turun perihal kejadian seorang Yahūdi Madinah yang menasehati keluarga dan kerabatnya serta orang disekitarnya (di antara mereka kaum muslim). Ia berkata: *berpegang teguh lah kepada agama yang kamu yakini, apa yang diperintahkan oleh (ajaran)nya.* Akan tetapi orang ini juga menolak dakwah Muhammad *ṣallahu 'alaihi wassalam*. Orang ini termasuk menyerukan kebenaran namun tidak melakukannya (Al-Zuḥaylī, 1418).

Ayat ini bukan hanya ditujukan kepada Yahūdi sebagaimana *asbabun nuzulnya*, tapi juga ditujukan kepada para penyeru kebaikan dan teguh dalam berislam tapi ia juga melupakan dirinya. Al-Zuḥaylī menyebutnya sebagai suatu keanehan yang mengherankan. Sebab penyeru kebaikan adalah *qudwah* tauladan, maka seharusnya ia juga berlomba dalam melakukan apa yang diperintahkan. Jika tidak, hanya akan seperti titian (lilin) yang menyinari manusia tetapi merenggut habis dirinya (Al-Zuḥaylī, 1418). Padahal dia membaca kitab (Taurat).

Kata *tatlūna* dalam Qs. Al-baqarah: 44 menjadi suatu penegasan bagaimana seseorang berbuat demikian padahal mereka membaca kitab suci mereka. Quraish Shihab mengingatkan: sudah semestinya bacaan tersebut harusnya mengingatkan mereka (Shihab, 2011), bukannya malah seakan tiada *aṡār* atas apa yang dibaca dalam kehidupan-nya.Sedangkan Ar-Rāzī juga menjelaskan makna *tatlūna Al-kitāb,* yakni: *kalian membaca Taurat, mempelajarinya dan menguasai isi ajarannya terutama tentangdorongan untuk melakukan kebaikan dan menolak kehinaan* (Al-Rāzī, 1420). Kemudian, Ibnu Kaṡīr mengingatkan bahwa ayat ini

merupakan peringatan kepada mereka yang berbuat demikian, yakni orang berilmu (*al-‘ālim*) yang berkewajiban *amar ma’rūf nahi munkār* tapi tidak melakukan apa yang diperintahkan. Seolah apa yang dibaca dari kitab sucinya tidak diindahkan. Kesalahan tersebut terdapat pada sikapnya, bukan *amar ma’rūf nahi munkār*-nya (Kaśīr, 1419). Sa‘īd Ḥawwa juga menukil penafsiran Ibnu Kaśīr diatas ketika menafsirkan ayat ini seraya menunjukkan keheranannya bagaimana seseorang yang melakukan *amar ma’ruf nahi munkar* namun mengabaikannya untuk dirinya sendiri. Padahal, mereka membaca al-kitāb (*tatlūna al-kitāb*) dan mengetahui isi ajarannya. Betapa tidak berakalnya jika sampai melakukan perbuatan ini (Ḥawwa, 1424).

Substansi ayat ini ditujukan kepada semua manusia, khususnya tokoh agama. Naṣ ini berlaku abadi, tidak hanya untuk satu kaum ataupun satu generasi. Bahaya para tokoh agama ini ialah jika mereka menjadikan agama sebagai perusahaan dan perindustrian, bukan lagi aqīdah, pembebas, dan pembela manusia dari ketersesatan. Mereka menyuruh orang berbuat kebaikan sementara mereka sendiri mengabaikannya. Lebih dari itu, mereka menggubah kalimat-kalimat Allah, menta‘wīl naṣ-naṣ yang *qaṭ‘i* demi melayani keinginan dan hawa nafsunya. Karenanya, ayat ini mengarahkan manusia agar memperhatikan konsekuensi logis, dan agar memohon pertolongan Allah dan menunaikan ṣalāt (Quṭb, 2000).

Ayat lain yang juga menunjukkan terma *tilāwah* bermakna *al-qirā’ah*ialah di Qs. Al-baqarah: 102 **وَاتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّياطِينُ عَلى مُلْكِ سُلَيْمانَ:** *mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa kerajaan Sulaiman.* Al-Rāzī menyebutkan kata *yatlū* dalam ayat ini memiliki tiga arti. yaitu *tilāwah, ikhbār,* dan *takżīb.* Sedangkan kebohongan atas kerajaan Sulaiman, dikatakan sebagai *talā ‘alaihi,* yakni ketika berdusta atas apa yang dibacanya. Ketiga makna dalam ayat

ini, menurut Al-Rāzī, yang pertama ialah *tilāwah* (berarti membaca) yang paling mendekati kesesuaian makna. Sebab, membaca pada hakikatnya juga mengandung makna *ikhbār* atau mengabarkan. Senada dengan ini,menurut Quraish Shihab, mereka membaca kitab setan, dan kitab Allah mereka tinggalkan. Sedangkan Ibnu Kaṡīr, Zuḥaylī dan Sa'īd Ḥawwa cenderung memaknai *yatlū* pada makna yang ketiga, yakni تَكْذِيْب. Ini berarti, beberapa Yahūdi mengikuti orang-orang yang mendapatkan Al-kitāb setelah mendistorsinya dari kitab Allah dan mendustakan Muhammad (Al-Rāzī, 1420;Katsir, 1419;Ḥawwa, 1424).

Kata *yatlūna al-kitāb* dalam Qs. Al-baqarah: 113 **وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ** berarti bahwa mereka mengetahui syari'at Taurat dan Injil yang telah menjadi (tuntunan) syari'at dalam beberapa waktu. Namun mereka saling berselisih, bermusuhan, mengingkari, hingga membuat kerusakan (Kaṡīr, 1419). Mereka ahli ilmu dan membaca berbagai Al-kitāb, tapi mereka mendustakanya. Padahal sebenarnya barangsiapa yang beriman kepada kitab Taurat, Injil, ataupun kitab Allah lainnya tidak akan mengingkari Kitab Allah lainnya. Sebab masing-masing Al-kitāb membenarkan satu dengan lainnya, dan kesahihannya, yakni Taurat membenarkan Isa. Begitujuga Injil membenarkan Musa(Al-Rāzī, 1420; Ḥawwa, 1424; Kaṡīr, 1419; Quṭb, 2000).

Al-Qur'an merekam berbagai peristiwa tentang Taurat dan Injil serta sikap orang-orang Yahūdi maupun Nasrani terhadapnya (Quṭb, 2000). Quraish Shihab menyatakan bahwa ayat ini mengecam sekaligus menunjukkan rasa heran atas Yahūdi dan Nasrani yang mengaku mempunyai kitab suci dari Tuhan, tapi mereka berselisih (Shihab, 2011).

Melalui Qs. Al-baqarah: 129, Allah menyebutkan doa Ibrahim dan Ismail: **رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.** Doa ini sangat visioner dan penuh kasih sayang terhadap anak keturuannya.

Tujuannya adlah agar mereka terjaga dengan diutusnya rasul yang berhak mewarisi *imāmah* Ibrahim dan pengurusan al-Baitul-Haram. Rasul itu juga bertugas mengarahkan umatnya, senantiasa membacakan ayat-ayat Allah, dan menyampaikan apa yang diwahyukan kepadanya tentang berbagai pe-tunjuk/dalil seraya mentauhidkan Allah(Katsir, 1419; Qutb, 2000; Ḥawwa, 1424).

Quraish Shihab menafsirkan *yatlū ʻalaihaim āyāṭika* sebagai membacakan kepada mereka ayat-ayat-Mu (Allah), baik berupa wahyu yang Engkau turunkan maupun alam raya yang Engkau ciptakan. Zuḥaylī sependapat, bahwa makna *yatlū* membacakan kepada mereka ayat-ayat agama yang mencakup (ajaran) meneguhkan keesaan Allah *subhānahu wa ta'āla,* serta menerima (keyakinan) akan hari kebangkitan dan pembalasan (Al-Zuḥaylī, 1418).

Sementara Ar-Rāzī cenderung memaknai *yatlū* dengan *aż-żikr,* yakni mengingatkan kaumnya dengan ayat-ayat tersebut, dan mengajaknya (mentaati ajarannya) serta menjaga mereka untuk selalu beriman kepada-Nya (Al-Rāzī, 1420; Shihab, 2011). Makna *yatlū* pada **كَما أَرْسَلْنا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آياتِنا**(Qs. Al-baqarah: 151) berarti *al-qirā'ah.* Maksudnya, rasul membacakan ayat-ayat (Allah) yang *ḥaq* (kebenaran). melalui wahyu ini Allah berbicara kepada hamba-nya sebagaimana dibacakan oleh rasul-Nya kepada mereka (Ḥawwa, 1424; Quṭb, 2000; Shihab, 2011). Terma *tilāwah* pada kata *yatlū* bermakna *qira'ah* (membaca) ayat-ayat Allah yang mengantarkan kepada *al-haq*, menunjukkan kepada jalan bimbingan (Allah), menegakkan Tauhid dan mensucikan dari (kesyirikan) berhala. Membaca yang mengantarkan kepada kesempurnaanibadah karena berfaidah/mengerti semua ilmu melalui membaca berbagai akhlaq terpuji. Karenanya, dengan membaca maka akan tercipta segala kebaikan dunia dan akhirat (Al-Rāzī, 1420; Al-Zuḥaylī, 1418).

Kata *natlūhā* dalam ayat **تِلْكَ آياتُ اللَّهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ** (Qs. Al-baqarah: 252) bermakna "membaca". Sebagaimana penafsiran Quraish Shihab, bahwa ...*kami (Allah) bacakan kepadamu dengan haq*(kesesuaian dengan kenyataan). Sedangkan para mufassir lainnya cenderung memaknai dengan *al-qaṣaṣ* daripada *al-qirā'ah*(Al-Rāzī, 1420; Ḥawwa, 1424; Kaṡīr, 1419; Shihab, 2011).

Substansi penafsiran ayat ini secara umum menekankan bahwa makna yang ditujukan tidak saling bertentangan. Sebab, bila dihubungkan dapat menjadi *membacakan kisah kebenaran yang (semakin) menguatkan (kebenaran) kerasulan Muhammad*. Hal ini dikuatkan Ar-Rāzī ketika menafsirkan Qs. Āli 'Imrān: 58, bahwa *at-tilāwah* dan *al-qaṣaṣ* satu makna, karena keduanya menunjukkan arti sesuatu yang disebutkan sebagian atas irisan lainnya. Pengertian ini dapat dilihat juga di Qs. Al-qaṣaṣ: 3 *natlū 'alaika min naba'i musā,* dan Qs. Yusuf: 3 *naḥnu naquṣṣu 'alaika aḥsana al-qaṣaṣ* (Al-Rāzī, 1420).

Ayat lainnya pada Qs. Āli 'Imrān: 93 yang membahasbantahan *subhat* yang dibuat kaum Yahūdi ialah **قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْراةِ فَاتْلُوها إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ:** *jika kamu mengatakan ada makanan yang diharamkan sebelum kedatangan Musa, maka bacalah ia dan tunjukkan kepada kami dalil kalian yang menunjukkan bahwa memang yang diharamkan sebelum itu jika kamu orang-orang yang benar (seperti) dalam dugaan kalian*(Al-Rāzī, 1420; Shihab, 2011).

Ayat ini sebagai *al-asās* (pondasi) rasulullah *sallāhu 'alaihi wassalam* dalam membantah *hujjah* para kaum Yahūdi yang telah memutarbalikkan halal-haram dalam Taurat sesuai keinginan mereka serta petunjuk Allah akan adanya naskh terhadap hukum syariat terdahulu sebagaimana dalam Taurat oleh Al-Qur'an(Ḥawwa, 1424). Terma *fatlūhā* dalam ayat ini menunjukkan makna *al-qirā'ah* sebagai bentuk sanggahan terhadap kaum Yahūdi agar mereka menunjukkan *hujjah*

mereka, jika memang merasa benar atas apa yang mereka yakini (Al-Zuḥaylī, 1418; Kaśīr, 1419; Quṭb, 2000).

Qs. Āli ‘Imrān: 101 menjelaskan *ta‘ajub* , sebagai keheranan atas orang yang mendustakan rasul yang senantiasa membacakan ayat-ayat Allah kepada mereka; **وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلى عَلَيْكُمْ آياتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ:** *bagaimana bisa kamu sampai menjadi kafir, dalam satu waktu dan situasi apapun. Padahal dibacakan kepadamu secara berkesinambungan ayat-ayat Allah yang selalu segar dengan petunjuknya baik siang ataupun malam* (Al-Rāzī, 1420; Kaśīr, 1419; Al-Zuḥaylī, 1418; Shihab, 2011).

Al-Qur’an sebagai mukjizat nabi Muhamamd *sallaāhu ‘alaihi wassalam* yang selaludibacakan kepadamu seyogyanya menjadipetunjuk dan memperkokoh keimanan (Ḥawwa, 1424; Quṭb, 2000).Firman Allah dalam Qs. Āli ‘Imrān: 108 **تِلْكَ آياتُ اللَّهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ**,itulah ayat-ayat Allah sebagai *taṣawwur*,hakikat dan penjelasan Allah kepada hamba-hambanya yang kesemuanya itudibacakan kepadamu dengan benar, yang mencakup keadilan dunia dan akhirat(Al-Rāzī, 1420; Katsir, 1419; Ḥawwa, 1424; Quṭb, 2000).

Kata *natlūhā* (*kami bacakan*) yang menggunakan pelaku jamak mengisyaratkan (1) pengagungan; dan (2) ada keterlibatan selain-Nya dalam pembacaan itu (yakni malaikat Jibril as). *Natlūhā* diambil dari kata *talā* yang berarti “membaca”. *Tilāwah* digunakan Al-Qur’anuntuk suatu bacaan yang bersifat *haq* dan benar. Sedangkan kata *qirā’ah* objeknya bersifat umum, yakni apapun yang dapat dibaca, baik tertulis maupun tidak, baik yang dibaca itu benar maupun bukan (Shihab, 2011).

Terma *tilawāh* pada Qs. Āli ‘Imrān: 113, **يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ**bermakna *al-qirā’ah*, berasal dari *ittibā‘*, yakni mengiringi *lafaḍ* dengan *lafaḍ* lainnya. Pada hakikatnya, *tilāwah* adalah membaca satu kata diiringi dengan kata lainnya (Al-Rāzī, 1420). Menurut Quraish Shihab, ayat inimemiliki arti

membaca ayat-ayat Allah (Al-Qur'an) ketika mereka solat (bersujud), seperti halnya Ibnu Kaśīr dalam Tafsir Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm (Kaśīr, 1419; Shihab, 2011). Sedangkan menurut Al-Zuḥaylī, maksud *tilāwah* dalam ayat ini adalah mambaca Al-Qur’an dimalam hari, dan memperbanyak (ṣalāt) Ṭahajud (Al-Zuḥaylī, 1418).

Ayat Qs. Āli ‘Imrān: 164 **يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ** menjelaskan tentang sifat Muhammad *sallālahu ‘alaihi wassalam* dan perhatiannya kepada *iṣlāḥ al-ummah*, yakni upaya memperbaiki dan menjaga kebaikan umat (Al-Zuḥaylī, 1418). Satu diantara usaha tersebut adalah *tilāwah*, yakni terus menerus membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, baik dalam bentuk wahyu maupun alam raya. Kata *yatlūna ‘āyātihi* bermakna membaca Al-Qur’an(Ḥawwa, 1424; Shihab, 2011).

Ayat lainnya adalah **قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَما يُتْلى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتابِ فِي يَتامَى النِّساءِ** (Qs. An-nisā’: 127): katakanlah Allah memberi kepadamu fatwa tentang mereka, dan demikian juga apa yang terus-menerus dibacakan kepada kamu dalam Al-kitāb yakni Al-Qur’an tentang hak anak yatim (Ḥawwa, 1424; Shihab, 2011). Demikian juga dalam kalimat إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتِنَا قَالَ اَساَطِيْرُ اْلأَوَّلِيْنَ: *apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat kami, ia berkata “dongeng-dongeng para pendahulu* – terdapat dalam dua tempat yang berbeda dengan redaksi yang sama, yakni Qs. Al-qalam: 15 dan Qs. Al-muṭaffifin: 13. Ketika menafsirkan Qs. Al-qalam: 15, Ibnu Kaśīr menyatakan ayat ini beririringan dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang berbagai nikmat yang telah dianugrahkan, baik berupa harta maupun keturunankepada orang-orang yang ingkarketika dibacakan **يُتْلَى** ayat-ayat Allah justru mereka mengingkarinya, menuduhkan sebagai kebohongan yang diambil dari *asāṭīr* orang-orang terdahulu (Kaśīr, 1419). Kata *asāṭīr* adalah bentuk jamak dari *usṭūrah* (أُسْطُوْرَة), yang berarti mitos atau dongeng yang diterima secara turun-temurun, tetapi tidak memiliki pijakan kebenaran (Shihab, 2011).

Ar-Rāzī bersepakat dengan Ibnu Kaṡīr, yang berpendapat bahwa maksud ayat ini adalah menjelaskan penolakan orang kafir ketika dibacakan kepada mereka ayat-ayat Al-Qur'an. Hal senada juga dijelaskan Sa'īd Ḥawwa dalam tafsir al-Asasnya dan Al-Zuḥaylī dalam tafsir al-Munirnya, sehingga ayat ini membimbing manusia untuk tidak mematuhi mereka yang diberikan nikmat besar, tapi anugrah itu malahmenjadikannya lalai dan ingkar. Bahkan ketika diingatkan terhadap ayat-ayat Allah, mereka menganggapnya sepintas lalu bagaikan mitos ataupun dongeng yang tidak jelas asal-usulnya (Ḥawwa, 1424, Al-Zuḥaylī, 1418) Sebagai bentuk peringatan akan pembalasan terhadap pembangkangan tersebut, Allah menjelaskan hukuman bagi merekamulai di dunia hingga akhirat di ayat berikutnya سَنَسِمُهُ عَلَى ٱلْخُرْطُوْمِ:*akan kami beri tanda dia di atas belalainya* (Qs. Al-qamar: 16).

Quraish Shihab mengilustrasikan kesan dan pesan dari Qs. Al-qamar: 16 bahwa sifat-sifat yang disandangnya itu lahir karena "dia" adalahseorang yang dikenal serta merasa diri sebagai pemilik banyak harta dan anak-anak yang banyak dan terpandang. Namun ia mengingkari tuntunan Allah dan tidak mensyukuri nikmat itu. Apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat kami, ia berkata: "*ini adalah dongeng-dongengan orang-orang dahulu kala.*" Sungguh bejat orang ini, *akan kami beri tanda di atas belalai*-nya, yakni hidungnya yang panjang (Shihab, 2011). Setelah sebelumnya Qs. Al-qamar 8-13menyebutkan berbagai perangai buruk para pembangkang dan kufur akan nikmat Allah ini disebabkan oleh faktor utama yaitu menolak ayat-ayat Allah bahkan menganggapnya berita bohong serta rangkaian dari mitos masa lalu. Oleh karena itu, di ayat Qs. Al-qalam 14-16, disebutkan faktor yang menyebabkan sifat buruk dan dampak buruk yang akan dialami oleh pelakunya.

Pada ayat Qs. Al-muṭaffifin: 13 juga menunjukkan makna tersebut. Ketika mendengar *kalamullah* dari rasul,

merekamendustainya, membuat propaganda prasangka buruk, dan menuduhnya sebagai kumpulan -legenda- kitab di masa lalu. Sebagaimana firman Allah: وَإِذا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قالُوا أَساطِيرُ الْأَوَّلِينَ: *dan ketika dikatakan kepada mereka apa yang telah diturunkan Tuhanmu?, mereka menjawab: "dongeng-dongengan orang-orang dahulu* (Qs. An-naḥl: 24). Sehingga, ayat berikutnya (Qs. Al-muṭaffifin: 14) menjadi bantahan tuduhan tersebut (Kaṡīr, 1419).

Al-Rāzī, ketika menjelaskan Qs. Al-muṭaffifin: 13, menyebutkan bahwa ayat ke-13 memiliki dua obyek tujuan. *Pertama*secara khusus ditujukan kepada walid bin mughīrah. *Kedua*, ditujukan kepada umum, yakni semua orang yang memiliki sifat ini (Al-Rāzī, 1420). Sa'īd Ḥawwa menguatkan pendapat ini, bahwa ayat tersebut bermakna *ketika dibacakan ayat-ayat Al-Qur'an mereka menuduhkannya*. Sebagiamana disampaikan Ibnu Kaṡīr, tidak lebih dari sekadar مُفْتَعَلْ مَجْمُوعْ karya kumpulandaur ulang cerita-cerita masa lampau. Kemudian, Al-Zuḥaylī menyebutnya dalam dua makna, yaitu kebohongan orang-orang terdahulu, ataupun cerita-cerita dahulu kala yang disadur oleh Al-Qur'an (Al-Zuḥaylī, 1418; Ḥawwa, 1424).

Orang-orang yang melampaui batas dan mengingkari hari pembalasan akan sangat mudah terbawa hawa nafsu dan upaya pemenuhan syahwat. Sehingga ketika dibacakan atas kepadanyaoleh siapapun ayat-ayat Kami, ia berkata tanpa berpikir, "ini adalah dongeng-dongeng, yakni mitos atau legenda, para pendahulu yang tidak memiliki hakikat dan wujud sama sekali, dan sama sekali bukan firman Allah. Demikian Quraisy Shihab (2011) menjelaskan ayat ini.

Ayat Qs. Al-muṭaffifin: 13 dan Qs. Al-qalam: 15 mengisyaratkan bahwa mayoritas mufassirin memaknai **تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا** dengan arti *dibacakan atasnya ayat Al-Qur'an*. Terma *tilāwah* disini, berarti sebagai proses membacakan Al-Qur'an, dan secara tersirat menjelaskan makna kandungan atas

apa yang dibaca itu. Agama Islammembacakan ayat Allah yang begitu jelas tentang kebenarannya. Namun karena keinginan hawa nafsu dan tuntutan memenuhi syahwatnya, tuntunan Al-Qur’an diabaikan bahkan cenderung menyanggahnya sebagai mitos maupun legenda dari masa lalu. Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa upaya rasul menyampaikan risalah dilakukan dengan membacakan ayat-ayat Allah, mengabarkan ganjaran dan ancaman terhadap setiap sikap terhadap ajaran agama, dan penyampainya yakni rasulsebagai utusan Allah.

Tilāwah* Bermakna *Al-ittibā‘

Penafsiran terma *tilāwah* bermakna *ittibā*‘ digunakan penulis tafsir Al-Miṣbāḥ ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 121; Qs. Al-māidah: 27, Qs. Hūd: 17, Qs. Al-‘ankabūt: 45, Qs. Al-ṡāffat: 3 dan Qs. Al-syams: 2. Ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 121 **الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ**, Quraish Shihab menafsirkannya sebagai: *yakni orang-orang yang mengikuti tuntunannya secara baik dan sempurna serta sesuai dengan apa yang Allah turunkan tanpa melakukan atau mempercayai perubahan yang ada*. Kata *yatlū* berarti “mengikuti”: (1) membaca sesuai dengan tekun sambil mempelajari dengan sungguh-sungguh kandungannya; (2) mengikuti tuntunannya dengan pengamalan; (3) menggabungkan keduanya; membaca dan mengikuti (Al-Rāzī, 1420; Shihab, 2011).

Ibnu Kaṡīr mengutip pendapat Ibnu Abbas, Ibnu Mas‘ud, Ibnu ‘Umar dan Sufyan Al-Ṡaurī bahwa *yatlūnahu haqqa tilāwatihi* (Qs. Al-baqarah: 121) bermakna *yattabi‘ūna haqqa ittibā‘ihi,* yakni mengikutinya secara benar (Kaṡīr, 1419). Hamka menandaskan maksud *haqqa tilāwatihi* dalam ayat ini ialah sebenar-benar membaca, yaitu dipahamkan isinya dan diikuti mengimplementasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Menurutnya, orang-orang seperti ini yang akan merasakan iman (Hamka, 2015).

Pada Qs. Al-māidah: 27, وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَىْ آدَمَ بِالْحَقِّ: *dan bacakanlah kepada mereka berita tentang Adam dengan benar.Tilāwah* terambil dari kata *talā-yatlū* yang berarti mengikuti (ittibā‘). Pembaca sebuah sebuah kisah adalah orang yang mengikutkan penyebutan suatu berita dengan berita sesudahnya. Pembaca suatu bacaan adalah yang mengikutkan satu huruf dan/atau kata dengan huruf dan/atau kata lainnya (Shihab, 2011). Ar-Rāzī menyebutkan makna *watlu ‘alaihim* menunjukkan arti bacakanlah kepada manusia (pada umumnya) dan bacakanlah kepada ahli kitab (Al-Rāzī, 1420). Sedangkan Ibnu Kaśīr cenderung memahami kata *utlu* sebagai *al-qaṣaṣ*, yakni kisahkanlah atau ceritakanlah (Kaśīr, 1419).

Terma *tilāwah* pada Qs. Hūd: 17, أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ mengandung arti bahwa nabiyang berada diatas penjelasan nyata dari Tuhannya dan firman-Nya, diikuti pula oleh saksi dari Tuhannya (berupa Al-Qur’an) atas kebenaran kenabian dan risalahnya, keṣahīhan iman dan keyakinannya ini patut menjadi sasaran kebohongan, kekufuran dan kekeraskepalaan sebagaimana dilakukan sekutu-sekutu musyrikin yang memusuhinya. Sungguh tindakan ini sangat munkar (Al-Rāzī, 1420; Quṭb, 2000; Shihab, 2011).

Senada dengan ini, Ibnu Kaśīr berpendapat bahwa makna *yatlū* dalam ayat ini adalah datangnya saksi dari Allah maupun syariat suci, sempurna, agung dari para nabi terdahulu yang ditutup dengan syariat Muhammad *sallāhu ‘alaihi wassalam.* Al-Zuḥaylī menyebutkan persaksian tentang benaran Al-Qur’an ini telah diberitakan dalam Injil maupun Taurat. Menurut Ibnu Kaśīr, persaksian akan kebenaran syariat didakwahkan Muhammad, sedangkan mufasir lainnya cenderung menafsirkan persaksian yang mengikuti atas kebenaran kenabian Muhammad(Al-Rāzī, 1420; Katsir, 1419; Quṭb, 2000; Al-Zuḥaylī, 1418; Shihab, 2011).

Tilāwah yang bermakna *ittibā‘* juga dapat ditemukan pada Qs.Al-‘ankabut: 45 اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ. Kata

*utlu*diambil dari kata *tilāwah*, yang pada mulanya berarti "mengikuti". Seorang yang membaca adalah seorang yang hati atau lidahnya mengikuti apa yang terhidang dari lambang-lambang bacaan, huruf demi huruf, bagian-bagian dari apa yang dibacanya. Al-Qur'an membedakan penggunaan kata ini dengan *qiraah* yang mengandung pengertian yang sama.

Kata *tilāwah* dalam berbagai bentuknya, hanya berguna jika yang dimaksud adalah membaca objek bacaan merupakan sesuatu yang agung dan suci atau benar. Adapun *qirā'ah* objeknya lebih umum, mencakup yang suci atau tidak suci, dan kandungannya boleh jadi positif atau negatif. Itulah sebabnya, ayat ini menggunakan *utlu* karena objeknya adalah wahyu. Sehingga, kata *utlu* berarti ikuti yang dipilih untuk teks-teks suci dan mengisyaratkan bahwa apa yang dibaca itu hendaknya diikuti dengan pengamalan (Shihab, 2011).

Menurut Ibnu Kaṡīr *utlu mā ūḥiya* mengandung perintah untuk rasuldan orang-orang beriman untuk membaca Al-Qur'an, kemudian mendakwahkannya kepada segenap manusia (pada umumnya). Sedangkan Al-Rāzīmenyampaikan jika engkau (Muhammad) menyesalkan atas kekufuran mereka, maka bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu untuk mengetahui perjuangan) nabi Nuh, nabi Lūṭ dan selainnya yang terus mendakwahkan risālah meski selalu ditolak kaumnya. Adapun Al-Zuḥaylī menyebutkan bahwa *tilāwah* merupakan sarana taqarrub, yaitu mendekatkan diri kepada Allah dengan membaca kitab-Nya (Al-Rāzī, 1420; Al-Zuḥaylī, 1418; Kaṡīr, 1419).

Hamka berpendapat bahwa *utlu* disini lebih tepat bermakna membaca Al-Qur'an. Ketika menafsirkan Qs. Al-'ankabūt: 45, ia menyampaikan '*ibrah*sebagai cara memperteguh jiwa dalam menghadapi beratnya ujian melalui dua cara, *Pertama*, membaca, membaca dan merenungkan memahamkan isi dari wahyu-wahyu yang diturunkan Allah kepada Muhammad. *Kedua*, sembahyang (Hamka, 2015).

Penafsiran *utlu* dalam Qs. Al-‘ankabūt: 45 dipahami oleh para mufasir dalam dua makna, yakni “mengiringi” dan “membaca”. Sepintas tampak berbeda pendapat, tetapijika dipahami secara hati-hati, akan ditemukan sebagaimana dipahami Quraish Shihab sebelumnya. Bahwa bacaan terhadap Al-Qur’an diharapkan bukan hanya membaca, tetapi perlu diiringi perenungan dan pemahaman komprehensif, sehingga memberikan dampak kebaikanbagi pembacanya.

Terma *tilāwah* bermakna *ittibā‘* disepakati paramufassir ketika menafsirkan Qs. Al-syams: 2. Kata *talāha* dalam ayat kedua surah Al-syams وَالْقَمَرِ اِذَا تَلاَهاَ: *dan bulan ketika telah mengiringinya* merupakan salah satu bentuk derivasi dari *tilāwah* dalam Al-Qur’an. Bentuk *talā* ini hanya sekali disebutkan dalam Al-Qur’an. Senada dengan Sayyid Ḥawwa, Hamka menjelaskan maksud dari وَالْقَمَرِ اِذَا تَلاَهَاketika (rembulan) datang mengiringi setelah matahari secara langsung. Menurut Ibnu Kaśīr , kata *talā* berarti “mengikuti”. Namun senada dengan Al-Zuḥaylī, Shihab menyepakati arti *talā* sebagai “mengikuti”(Katsir, 1419; Al-Zuḥaylī, 1418; Hamka, 2015; Ḥawwa, 1424; Shihab, 2011).

Lebih lanjut, Quraish Shihab menyebutkan makna *tilāwah* Al-Qur’an yang seakar dengan *talā* dipahami dalam arti *mengikuti* bacaan Al-Qur’an dengan pengamalannya. Bulan sering mengikuti matahari dalam banyak hal, misalnya, sinar bulan merupakan pantulan cahaya matahari. Ayat ini merupakan salah satu isyarat ilmiah Al-Qur’an. Bulan sebagai isyarat ilmiah ini, oleh Al-Rāzī diidentifikasi dalam beberapa posisi, yaitubulan tetap pada porosnya ketika matahari terbenam. Hal ini terjadi ketika separuh pertama dalam hitungan sebulan, maka bulan mengikuti cahayanya. Ketika matahari terbenam, bulan mengikutinya, bulan memantulkan cahaya matahari, dan bulan mengikuti matahari ketika berotasi dan berevolusi (Al-Rāzī, 1420; Shihab, 2011).

Ayat lainnya yang juga bermakna mengikuti ialah Qs. Saffat: 3, **فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا** *attāliyāt* dari kata *talā* yang pada mulanya berarti "datang sesudah" atau "mengikuti". Berangkat dari dasar ini, lahir makna yang berarti membaca. Sebab dalam pengucapannya, yang membaca mengikuti huruf demi huruf, dan kata demi kata. Biasanya, kata ini digunakan untuk objek bacaan yang suci dan benar (berarti membaca). Hal ini mengisyaratkan bahwa kandungan bacaan ini hendaknya diikuti dengan pengamalan, bukan berhenti pada bacaan saja. AdapunAl-Zuḥaylī, memaknai ayat ini dengan membaca kitab Allah ketika ṣalāt sebagai peringatan yang (diharapkan mampu) menumbuhkan kesadaran bersyariat di jiwa (Al-Zuḥaylī, 1418).

Tilāwah bermakna istima'

Allah berfirman **إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آياتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيًّا** (Qs. Maryam: 58), apabila mereka mendengar ayat-ayat rahman Allah yang meliputi *hujjah*, dalil, dan *burhan* tanda kebesarannya, maka mereka menyungkur sujud tunduk. Bahkan mereka patuh dan menangis dengan penuh kekhusyukan serta kerinduan kepadaNya, sebagai ungkapan puji syukur atas berbagai limpahan nikmat agung yang diterimanya(Al-Zuḥaylī, 1418; Kaṡīr, 1419; Shihab, 2011).

Tilāwah menunjukkan arti "mendengar" digunakan Ar-Rāzī ketika menjelaskan Qs. Al-isrā' ayat 107, ... *sesungguh-nya orang-orang yang diberi pengetahuan sebelumnya apabila diperdengarkan Al-Qur'an, mereka "yakhirrūna li al-ażqān" menyungkur*, yaitu suatu *kināyahakan puncaknya ketakutan dan kekhawatiran*. Mengapa "bersujud" menggunakan kata *sujjadan,* bukan *yasjudūn*? Ar-Rāzī menjelaskan karena cepatnya keadaan tersebut sehingga jatuh seketika.

Terma *tutlā* dapat juga dimaknai ketika dibacakan Al-Qur'an, mereka mendengarkan dengan seksama (Hamka, 2015). Bahkan, karena kedalaman pemahaman atas ayat yang

dibacanya mereka bersungkur dan bersujud seraya menangis karena khusyuk dan takut kepada sang penciptanya (Al-Rāzī, 1420; Ḥawwa, 1424). Mereka adalah orang bertakwa, sangat kuat rasa sensitivitasnya dengan Allah (*ḥassasiy*) yang peka dan hanyut dalam deraian air mata dan rasa takut yang tinggi karena mengingat Allah (Quṭb, 2000).

Menurut hemat penulis, pemaknaan *tutlā* dengan *al-istimā'*ialah diperdengarkan bacaan ayat Al-Qur'an, yakni mendengar untaian ayat-ayat Allah yang mampu memberikan *aṡār* pengaruh atas apa yang didengarnya menjadi substansi ayat ini. Baik makna *istimā'* ataupun *al-qirā'ah* dalam ayat ini pada hakikatnya memiliki substansi makna yang sama.

Tilāwah* bermakna *tablig w-a-l ikhbār

Tilāwah berarti *tablig*(menyampaikan) digunakan Quraish Shihab ketika memaknai Qs. Al-kahfi: 83 **وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا**, secara substansi ayat ini menjelaskan penegasan terhadap berita Al-Qur'an tentang Żulqarnain. Bahwasannya *katakanlah (wahai Muhammad), Allah akan menyampaikan secara berurut yakni mengisahkan kepadamusebagian dari berita żulqarnain*(Kaṡīr, 1419; Shihab, 2011). Ar-Rāzī mengidentifikasi *tilāwah* sebagai proses menyampaikan wahyu ketika menjelaskan Qs. Āli 'Imrān: 164, *sungguh Allah telah memberi anugerah berupa karunia yang istimewa kepada orang-orang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang rasulsebagai utusan penyampai risālah. Sungguh bangsa Arab menjadi mulia dengan diutusnya Muhammad dari golongan mereka dari golongan mereka guna menyampaikan ayat-ayat Allah sebagai wahyu kepada makhluknya* (Al-Rāzī, 1420).

Ar-Rāzī (1420) menyebutkan bahwa Iskandar Żulqarnain adalah murid Aristoteles, tapi pendapat ini masih banyak diragukan para ulama lain. Al-Zuḥaylī memaknai *saatlū 'alaikum* bermaksud katakanlah kepada kaum Yahūdi dan musyrikin Mekah itu *akan aku kabarkan* tentang

Żulqarnain sebagaimana tersebutkan dalam Al-Qur'an melalui wahyu yang telah dibacakan dan diturunkan kepadaku (Muhammad) dari Tuhanku (Al-Zuḥaylī, 1418).

Ar-Rāzī dalam Mafātiḥ Al-Gayb ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 129 juga menegaskan: *ya Tuhan kami, utuslah kepada mereka anak-cucu keturunan Ibrahim seorang utusan rasul pilihan Allah dari keluarga ataupun keturunan mereka. Sehingga peluang diterimanya dakwahnya lebih baik guna mengingatkan ayat-ayat engkau, baik Al-Qur'an yang diturunkan kepada Muhammad ataupun tanda-tanda alam yang menunjukkan pencipta dan sifat-sifat Allah* (Qs. Al-baqarah: 129). Makna ini juga digunakan ketika mengingatkan hak anak yatim (Qs. An-nisā': 127).

Sementara dalam Qs. Al-ṭalāq: 11, Al-Rāzī memaknai terma *tilāwah* sebagai "membaca untuk mengingatkan". Sebagai contohnya: *seorang rasul yang membacakan untuk memberi peringatan kepadamu ayat-ayat Allah sehingga mampu mengeluarkan dari kegelapan menuju cahaya iman* (Qs. Al-ṭalāq: 11).

Tilāwah juga menunjukkan arti menjelaskan, ketika Ar-Rāzī menafsirkan sūrah Al-jumu'ah ayat kedua: *Dialah Allah yang mengutus seorang rasul untuk menyampaikan ajaran Islam, baik berupa tauhid ataupun berupa wahyu kepada kaum ummi, yakni bangsa Arab yang buta huruf. Mereka tidak dapat membaca ataupun menulis. seorang rasul Muhammad sebagai utusan Allah yang termasuk diantara mereka dari bangsa Arab, dan juga ummi yang menjelaskan risālah dan menunjukkan kenabiannya sebagaimana tersurat pada ayat-ayat Allah dari Al-Qur'anmaupun tersirat dari tanda-tanda kekuasaan Allah di semesta raya* (Al-Rāzī, 1420). Sementara *tilāwah* bermakna *al-ittiba',* yakni mengikuti atau mengiringi, digunakan Al-Rāzī ketika menjelaskan sūrah Al-syams ayat kedua(Al-Rāzī, 1420).

Tilāwah* bermakna *Al-qaṣaṣ

Tilāwah bermakna *al-qaṣāṣ* (mengisahkan). Sebagaimana Ibnu Kaṡīr ketika menafsirkan Al-baqarah ayat ke-252, yakni *tilka āyātullahi natlūhā 'alaika bil haq wa innaka laminal mursalīn* bahwa ayat-ayat Allah yang kami kisahkan kepadamu tentang sesuatu yang telah kami sebutkan dengan *haq*. Kebenaran (kisah Al-Qur'an) yang sesuai cerita ahli kitab sebagaimana diajarkan ulama mereka bani Israil menguatkan bukti kerasulan Muhammad (Al-Rāzī, 1420; Ḥawwa, 1424).

Ar-Rāzī menyamakan *tilāwah* dengan *al-qaṣaṣ* ketika menjelaskan Qs. Āli 'Imrān; 58. Secara substansi kedua kata tersebut memiliki kesamaan, baik *tilāwah* ataupun al-qaṣaṣ artinya kembali kepada sesuatu yang disebut sebagian atas sebagian lainnya (Al-Rāzī, 1420). Hemat penulis menginterpretasikan *tilāwah* merupakan proses mengungkap-kan bagian-bagian dari yang dibacanya. Begitu halnya *al-qaṣaṣ* menunjukkan proses mengungkapkan episode per episode bagian dari cerita itu sendiri. Allah berfirman dalam ayat lain: *ceritakanlah wahai Muhammad kepada mereka yakni sahabatmu untuk menghibur dirimu berita tentang kesedihan Ibrahim atas penolakan kaumnya terhadap dakwah yang digelutinya* (Qs. asy-syu'ara: 69).

Tilāwah dengan arti *al-qaṣaṣ* juga digunakan Ibnu Kaṡīr ketika menafsirkan Qs. Al-kahfi: 83 **قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا**, *katakanlah Allah akan menyampaikan secara berurut yakni mengisahkan kepadamu sebagian dari berita tentang Żulqarnain* (Kaṡīr, 1419). Sedangkan Hamka dalam tafsir Al-Azhar menggunakan arti *al-qaṣaṣ* terhadap terma *tilāwah* pada Qs. Yūnus: 71 **وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ,** yakni *ceritakan kepada mereka berita tentang bagaimana perkataan Nuh kepada kaumnya* (Hamka, 2015).

Penafsiran *tilāwah* sebagai *al-qaṣas* juga digunakan para mufassir ketika memaknai **ذٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ**

(Qs. Āli ‘Imrān: 58): *itulah yang kami kisahkan kepadamu (Muhammad) tentang Isa dan berbagai peristiwa tentangnya, keistimewaan keluarganya, dan mukjizatnya sebagai pelajaran (ḥikmah) dalam Al-Qur’an*(Katsir, 1419; Ḥawwa, 1424;). Namun demikian, Sayyid Quṭb memaknai *natlūhu* dalam ayat ini dengan *qirā’ah*, yakni itualah Al-Qur’an yang dibacakan kepada Muhamamd sebagai wahyu.

B. Makna *Tazkiyah*

Tazkiyah merupakan satu bentuk diantara lima bentuk *masdar* dari *fi’il māḍi* **زكّى** *zakka* sebagai **فعل المعتل الناقص,** yakni *fi’il* yang *lam fi’il*-nya terdiri dari huruf *‘illat* (alif, wawu atau ya’) mengikuti wazan **فعّل** pada *fi’il māḍi*-nya. Oleh karenanya huruf *‘illat* yang terakhir (pada lam fi’ilnya) diganti dengan *alif maqṣūrah* (ى), sehingga bentuk *masdar* dari **زكّى** adalah تِزكآء, تزكاء, **تزكية**, تزكيّاdan **مزكىً**. Namun yang sering digunakan adalah mengikuti wazan (*masdar*) **تَفْعِلَةً** seperti terma *tazkiyah*. Terma tazkiyah, dalam Al-Qur’an punya beberapa bentuk derivasi, bahkan tersebutkan dalam 20 ayat, yakni 9 ayat *makkiyah* dan 11 kali ayat *madaniyah* (Maragustam, 2010; Nor & Malim, 2014).

Al-Baqi (1987) merinci terma *tazkiyah* dan derivasinya dalam kata *zakka* tersebutkan ke dalam Qs. Al-nūr: 21 dan Qs. Al-syams: 9, kata *tuzakku* terdapat dalam Qs. Al-najm: 32. Kata *tuzakkīhim* dalam Qs. at-taubah: 103. Kata *zuyakkūna* dalam Qs. Al-nisā: 49. Kemudian, kata *zuyakki* ditemukan dua kali yaitu Qs. An-nisā’: 49 dan Qs. Al-nūr: 21. Kata *zuyakkīkum* dalam Qs. Al-baqarah: 151.

Terma *zuyakkihim* terdapat dalam lima tempat, yaitu Qs. Al-baqarah 129 dan 174, Qs. Āli ‘Imrān: 77 dan 164 serta Qs. Al-jumu‘ah: 2. Kata *tazakka* terdapat dalam Qs. Ṭaha: 67, Qs. Fāṭir: 18, Qs. Al-a’la: 14, dan Qs. Al-nazi’at: 18. Sedangkan, terma *yatazkka* terdapat dalam dua tempat yakni Qs. Fāṭir: 18 dan Qs. Al-lail: 18.

Kata *yazzakka* ditemukan dalam Qs. ‘Abasa: 3 dan 7. Kata *azka* terdapat dalam empat tempat yaitu Qs. Al-baqarah: 232, Qs. Al-kahfi: 19, Qs. Al-nūr 28 dan 30. Bentuk lainnya adalah *zakiyya* yang terdapat pada Qs. Maryam: 19 dan kata *zakiyyatan* dalam Qs. Al-kahfi: 74. Sebaran terma *tazkiyah* dan derivasinya tersebutkan dalam Al-Qur’an sebanyak 27 kali dalam tiga belas bentuk (Tabel 3.11).

Tabel 3.11 Sebaran *tazkiyah*dan derivasinya dalamAl-Qur’an

No	Terma Tazkiyah	Jumlah	Tersebutkan dalam al-Qur'an (sūrah dan ayat)
1	*Zakka*	2	Qs. Al-nūr: 21 dan Qs. Al-syams: 9
2	*Tuzakku*	1	Qs. Al-najm: 32
3	*Tuzakkihim*	1	Qs. at-taubah: 103
4	*Zuyakkuna*	1	Qs. Al-nisā: 49
5	*Zuyakki*	2	Qs. Al-nisā’: 49 dan Qs. Al-nūr: 21
6	*Zuyakkikum*	1	Qs. Al-baqarah: 151
7	*Zuyakkihim*	5	Qs. Al-baqarah 129, 174, Qs. Āli ‘Imrān: 77, 164 dan Qs. Al-jumu‘ah: 2
8	*Tazakka*	4	Qs. Ṭaha: 67, Qs. Fāṭir: 18, Qs. Al-a’la: 14, dan Qs. Al-nazi’at: 18
9	*Yatazakka*	2	Qs. Fāṭir: 18 dan Qs. Al-lail: 18.
10	*Yazzakka*	2	Qs. ‘Abasa: 3 dan 7
11	*Azka*	4	Qs. Al-baqarah: 232, Qs. Al-kahfi: 19, Qs. Al-nūr 28 dan 30
12	*Zakiyya*	1	Qs. Maryam: 19
13	*Zakiyyatan*	1	Qs. Al-kahfi: 74
	Jumlah	27	

Data diatas menunjukkan 16 sūrah yang didalamnya terdapat terma *tazkiyah* dengan berbagai bentuk derivasinya. Sepuluh sūrah dan 13 ayat didalamnya tergolong *makkiyah* (tabel nomor urut satu hingga sepuluh). Sedangkan, keenam sūrah lainnya termasuk *madaniyah* (tabel nomor 11 sampai 16), yang secara jelas dapat dilihat pada Tabel 3.12. Mayoritas terma *tazkiyah* ini *makkiyyah*, yang lebih banyak memiliki kecenderungan pembentukan dan penguatan ideologi

Keislaman daripada bidang lainnya (Bensaid et.al, 2014). Terma *tazkiyah* dan derivasinya disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 27 kali dengan tiga belas bentuk kata, pada 16 sūrah di 24 ayat. Rincian makna *tazkiyah* dari ketujuh kitab tafsīr juga dapat dilihat pada Tabel 3.12.

Tabel 3.12 Sebaran terma *tazkiyah* dalam berdasarkan tempat turunnya

No.	Sebaran Tazkiyah dalam al-Qur'an		Jumlah	Tempat Turun
	Sūrah	Ayat ke-		
1	Al-a'la	14	1	Makkah
2	Al-lail	18	1	Makkah
3	Al-najm	32	1	Makkah
4	'Abasa	3, 7	2	Makkah
5	Al-syams	9	1	Makkah
6	Fāṭir	18, 19	2	Makkah
7	Maryam	19	1	Makkah
8	Tāha	76	1	Makkah
9	Al-kahfi	19. 74	2	Makkah
10	Al-nāzi'āt	18	1	Makkah
11	Al-baqarah	151, 129, 174, 232	4	Madinah
12	Āli 'Imrān	77, 164	2	Madinah
13	Al-nisā	49	1	Madinah
14	An-nūr	21, 28, 30	3	Madinah
15	Al-jumu'ah	2	1	Madinah
16	At-taubah	103	1	Madinah

Berdasarkan tabel diatas, tergambar suatu ilustrasi bahwa sebaran ayat-ayat Al-Qur'an yang di dalamnya mengandung terma *tazkiyah* banyak tersebar pada sūrah makkiyah. Hal ini mencerminkan suatu penekanan bahwa pembangunan keimanan erat kaitannya dengan *tazkiyah*.

Bukankah periode Makkah merupakan masa nabi melalukan misi besar *takwīn syakhṣiyah al-Islāmiyah*, yakni pembangunan kepribadian muslim yang dilandasi kokohnya keimanan sebagai bekal menjalankan kehidupan seorang yang beriman.

Ayat-ayat madaniyah juga banyak yang menggunakan terma *tazkiyah.* Sebagai kelanjutan suatu proses yang terus berlangsung dengan tantangan baru *binā' al-mujtamā' al-ṣāliḥah,* yakni membentuk masyarakat madani disertai pemeliharaan terhadap kepribadian muslim sebagai individu. Tentunya, terma *tazkiyah* akan semakin menarik pembahasa dan semakin produktif kontekstualisasinya, lebih-lebih jika mengkaji terma *tazkiyah* pada kedua kelompok besar ayatAl-Qur'antersebut.

Perlu digarisbawahi, bahwa upaya rekonstruksi makna ayat-ayat Al-Qur'an menjadi formulasi konsep spiritualisasi pendidikan Qur'ani dalam tulisan ini bukan sekadar berdasarkan kontekstualiasai penurunan ayat, melainkan juga mempertimbangkan substansi ayat-ayat tersebut, dan isyarat makna yang terbangun dari pemahaman terhadapnya.

Ar-Rāzī menafsirkan terma *tazkiyah* menjadi beberapa makna, yaitu bersih, suci, merasa bebas dari dosa, lebih baik, dan hilangkan dosa/ kotoran. Namun, secara umum pemaknaan yang banyak digunakan dalam menafsirkan terma *tazkiyah* adalah kata mensucikan dan membersihkan (Tabel 3.13). Kedua makna tersebut juga banyak digunakan oleh mufasir lainnya dalam menjelaskan arti *tazkiyah*. Secara khusus, dalam enam kitab tafsir lainnya akan dijelaskan pada pembahasan berikut.

Tabel 3.13 Pemaknaan terhadap terma *tazkiyah* dalam *Mafātīḥ al-Gayb*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma *Tazkiyah* dan Derivasinya Menurut Ar-Rāzī
1	Al-a'la: 14	Membersihkan diri
2	Al-lail: 18	Mensucikan
3	Al-najm: 32	Merasa bebas dosa
4	'Abasa: 3	Membersihkan diri
5	'Abasa: 7	Mensucikan diri
6	Al-syams: 9	Membersihkan/tumbuh
7	Fāṭir: 18	Membersihkan diri
8	Maryam: 19	Orang tanpa dosa
9	Ṭaha: 76	Terus membersihkan diri
10	Al-kahfi: 19	Lebih *ṭayyib*, lebih lezat
11	Al-kahfi: 74	Membersihkan dari dosa
12	Al-nazi'at: 18	Bersih dari aib
13	Al-baqarah: 129	Membersihkan diri
14	Al-baqarah: 151	Menjadikan suci
15	Al-baqarah: 174	Orang yang bersih
16	Al-baqarah: 232	Berhak pahala, menghi langkan dosa/ maksiat
17	Āli 'Imrān: 77	Diharamkan dari mulia
18	Āli 'Imrān: 164	Mensucikan diri
19	Al-nisā: 49	Memuji diri sendiri
20	Al-nūr: 21	Menghasilkan kesucian
21	Al-nūr: 28	Menghilangkan kotoran
22	Al-nūr: 30	Lebih suci, lebih bersih
23	Al-jumu'ah: 2	Membersihkan
24	At-taubah: 103	Membersihkan

Ibnu Kaṡīr, ketika menafsirkan term *tazkiyah*, banyak menggunakan arti suci dan bersih daripada makna lainnya. Menurutnya, *tazkiyah* dapat pula menunjukkan arti memuji diri sendiri, menyanjung diri, merasa suci, tidak berdosa, lebih baik, amal ṣāliḥ dan beribadah. Tiga makna terakhir banyak berbeda dengan mufasir lainnya. Ibnu Kaṡīr memaknai terma *tazkiyah* berarti beramal *ṣālih* ketika menafsirkan Qs. Fāṭir: 18. Sementara makna beribadah digunakannya ketika menafsirkan Qs. An-nāzi'āt: 18. Menurut hemat penulis, Ibnu Kaṡīr memberikan pesan bahwa proses *tazkiyah* adalah rangkaian

amal ṣāliḥ dan bernilai ibadah. Bahkan, tidak dapat dipisahkan dari kedua amal tersebut.

Sayyid Quṭb memaknai *tazkiyah* dan beberapa bentuk derivasinya dalam Al-Qur'an ke dalam empat makna yaitu: suci, bersih, lebih baik, memuji diri, dan menjaga kehormatan. Dua makna yang pertama menjadi lazim digunakan karena mana dasar dari *tazkiyah* adalah suci dan bersih.

Makna berbeda daripada mufasir lainnya,, seperti digunakan Sayyid Quṭb ketika menafsirkan Qs. An-nūr: 30, yang menjelaskan bahwa ayat ini merupakan upaya seorang mukmin dalam menjaga kehormatannya. Ini sesuai dengan firman Allah: *katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: hendaklah mereka menjaga pandangannya dan memelihara kemaluannya.* Bahwa pandangan merupakan pintu pertama masuknya fitnah dan penyelewengan guna menutup peluang masuknya syahwat yang melenakan. Menundukkan pandangan dimaksudkan sebagai usaha menundukkan segala keinginan nafsu untuk melirik kecantikan, godaan wajah, dan tubuh. Sementara menjaga kemaluan merupakan efek dari menjaga pandangan sehingga tidak terjerumus dalam kubangan nafsu yang melenakan. Jika menundukkan pandangan sebagai pintu pertama, maka memelihara kemaluan adalah buahnya. Kedua hal itu merupakan *lebih menjaga kehormatan* lebih bersih dari perasaan-perasaan ataupun polusi syahwat yang menjerumuskan.

Tabel 3.14 Pemaknaan terhadap terma *tazkiyah* dalam *tafsīr ibnu kaśīr*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma *Tazkiyah* dan Derivasinya menurut Ibnu Kaśīr
1	Al-a'la: 14	Membersihkan diri
2	Al-lail: 18	Mensucikan
3	Al-najm: 32	Menyanjung diri
4	'Abasa: 3	Mensucikan diri
5	'Abasa: 7	Mensucikan diri
6	Al-syams: 9	Mensucikan diri
7	Fāṭir: 18	Beramal ṣalih
8	Maryam: 19	Anak yang suci
9	Ṭaha: 76	Membersihkan diri
10	Al-kahfi: 19	Makanan lebih *ṭayyib*
11	Al-kahfi: 74	Tidak berdosa
12	Al-nazi'at: 18	Beribadah
13	Al-baqarah: 129	Membersihkan diri
14	Al-baqarah: 151	Menjadikan suci
15	Al-baqarah: 174	Memuji, menyanjung
16	Al-baqarah: 232	Lebih suci, lebih bersih
17	Āli 'Imrān: 77	Tidak menyucikan
18	Āli 'Imrān: 164	Mensucikan diri
19	Al-nisā: 49	Puji diri, merasa suci
20	Al-nūr: 21	Menyucikan diri
21	Al-nūr: 28	Lebih suci, lebih bersih
22	Al-nūr: 30	Lebih bersih
23	Al-jumu'ah: 2	Membersihkan
24	At-taubah: 103	Membersihkan, sucikan

Tabel 3.15 Pemaknaan *Tazkiyah* dalam *Fi Żilāl Al-Qur'an*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma *Tazkiyah* dan Derivasinya menurut Sayyid Quṭb
1	Al-a'la: 14	Membersihkan diri
2	Al-lail: 18	Membersihkan
3	Al-najm: 32	Unjuk diri
4	'Abasa: 3	Membersihkan diri
5	'Abasa: 7	Membersihkan diri
6	Al-syams: 9	Menyucikan
7	Fāṭir: 18	Membersihkan diri
8	Maryam: 19	Anak laki-laki suci
9	Ṭaha: 76	Orang yang bersih
10	Al-kahfi: 19	Lebih baik
11	Al-kahfi: 74	Bersih, tidak berdosa
12	Al-nazi'at: 18	Membersihkan diri
13	Al-baqarah: 129	Menyucikan
14	Al-baqarah: 151	Menyucikan mereka
15	Al-baqarah: 174	Penyucian, pengampunan
16	Al-baqarah: 232	Lebih suci, lebih bersih
17	Āli 'Imrān: 77	Mensucikan
18	Āli 'Imrān: 164	Membersihkan hati
19	Al-nisā: 49	Menganggap diri bersih
20	Al-nūr: 21	Menyucikan, bersihkan
21	Al-nūr: 28	Lebih baik
22	Al-nūr: 30	Lebih bersih, jaga kehormatan
23	Al-jumu'ah: 2	Membersihkan, sucikan
24	At-taubah: 103	Membersihkan, sucikan

Pemaknaan tersebut senada dengan penafsiran Sa'id Ḥawwa saat menafsirkan Qs. An-nūr: 30. Sa'īd Ḥawwa menafsirkan terma *tazkiyah* bermakna membersihkan, unjuk diri, menyucikan, lebih baik, lebih bersish, dan menjaga kehormatan. Secara rinci pemaknaan seperti tersaji dalam Tabel 3.16.

Tabel 3.16 Pemaknaan *tazkiyah* dalam *Al-asās fi al-Tafsīr*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma *Tazkiyah* dan Derivasinya Menurut Sa'īd Ḥawwa
1	Al-a'la: 14	Membersihkan diri
2	Al-lail: 18	Membersihkan
3	Al-najm: 32	Unjuk diri
4	'Abasa: 3	Membersihkan diri
5	'Abasa: 7	Membersihkan diri
6	Al-syams: 9	Menyucikan
7	Fāṭir: 18	Membersihkan diri
8	Maryam: 19	Anak laki-laki suci
9	Ṭaha: 76	Orang yang bersih
10	Al-kahfi: 19	Lebih baik
11	Al-kahfi: 74	Bersih, tidak berdosa
12	Al-nazi'at: 18	Membersihkan diri
13	Al-baqarah: 129	Menyucikan
14	Al-baqarah: 151	Menyucikan mereka
15	Al-baqarah: 174	Penyucian, pengampunan
16	Al-baqarah: 232	Lebih suci, lebih bersih
17	Āli 'Imrān: 77	Mensucikan
18	Āli 'Imrān: 164	Membersihkan hati
19	Al-nisā: 49	Menganggap diri bersih
20	Al-nūr: 21	Menyucikan, bersihkan
21	Al-nūr: 28	Lebih baik
22	Al-nūr: 30	Lebih bersih, jaga hormat
23	Al-jumu'ah: 2	Membersihkan, sucikan
24	At-taubah: 103	Membersihkan, sucikan

Ada beberapa persamaan dalam menfasirkan terma *tazkiyah* oleh Sa'īd Ḥawwa dengan Hamka. Hamka menafsirkan terma *tazkiyah* dengan arti suci dan bersih, suci dan lebih baik. Makna bersih dan derivasinya digunakan ketika menjelaskan penafsiran Qs. Al-a'lā: 14, Qs. Al-syams: 9, Qs. Fāṭir: 18, Qs. Al-lail: 18, Qs. Al-najm: 32, Qs. An-nāzi'āt: 18, Qs. Al-baqarah: 129, Qs. Al-baqarah: 151, Qs. Al-baqarah: 174, Qs. Āli 'Imrān: 77, Qs. Ali 'Imrān: 164, Qs. An-nisā': 49, Qs. An-nūr: 21, Qs. An-nūr: 28, Qs. An-nūr: 30 dan Qs. Al-jumu'ah: 2. Sementara *tazkiyah* bermakna mensucikan digunakan Hamka ketika menafsirkan Qs. 'Abasā: 3, Qs. 'Abasā: 7, Qs. Maryam: 19, Qs. Ṭāhā: 76, Qs. Al-kahfi: 74 dan

Qs. At-taubah: 103. Adapun makna lebih baik digunakan ketika menafsirkan Qs. Al-kahfi: 74 (Tabel 3.17)

Tabel 3.17 Pemaknaan *tazkiyah* dalam tafsīr Al-Azhār

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma *Tazkiyah* dan Derivasinya Menurut Hamka
1	Al-a'la: 14	Bersihkan jiwa
2	Al-lail: 18	Bersihkan harta
3	Al-najm: 32	Membersihkan diri, merasa tidak suka lawan jenis
4	'Abasa: 3	Menjadi orang suci
5	'Abasa: 7	Menempuh jalan suci
6	Al-syams: 9	Membersihkan diri
7	Fāṭir: 18	Membersihkan diri
8	Maryam: 19	Seorang anak laki-laki suci
9	Ṭaha: 76	Yang mempersuci diri
10	Al-kahfi: 19	Lebih baik
11	Al-kahfi: 74	Suci, bersih, belum berdosa
12	Al-nazi'at: 18	Menjadi orang yang bersih
13	Al-baqarah: 129	Membersihkan
14	Al-baqarah: 151	Membersihkan
15	Al-baqarah: 174	Membersihkan
16	Al-baqarah: 232	Paling bersih, paling suci
17	Āli 'Imrān: 77	Membersihkan
18	Āli 'Imrān: 164	Kebersihan jasmani-ruhani
19	Al-nisā: 49	Merasa diri bersih
20	Al-nūr: 21	Membersihkan diri
21	Al-nūr: 28	Membersihkan
22	Al-nūr: 30	Membersihkan
23	Al-jumu'ah: 2	Membersihkan
24	At-taubah: 103	Mensucikan

Tabel diatas menjelaskan bahwa Hamka, dalam menafsirkan terma *tazkiyah,* lebih banyak menggunakan arti bersih daripada yang lain. Baik terkait dengan kebersihan diri; jasmani dan ruhani, maupun kebersihan harta. Tafsīr Al-Azhār merupakan kitab tafsīr yang ditulis dipenghujung abad ke-20. Abad berikutnya, di awal abad ke-21, setidaknya ada dua tafsir yang masyhur. Keduanya ialah *Tafsir Al-Munīr* dan Tafsīr Al-Miṣbāḥ. *Tafsīr Al-Munīr* ditulis Al-Zuḥaylī, memaknai terma *tazkiyah*dengan beberapa makna, yaitu membersihkan,

mensucikan, memuji diri, tumbuh dalam kebaikan, lebih utama dan *akhlaq jamīlah* (Tabel 3.18).

Al-Zuḥaylī banyak mengartikan *tazkiyah*sebagai membersihkan daripada yang lain. Sebagaimana Hamka dan Sa'īd Ḥawwa yakni pada Qs. Al-a'lā: 14, Qs. 'Abasā: 3, Qs. 'Abasa: 7, Qs. Al-syams: 9, Qs. Fāṭir: 18, Maryam: 19, Qs. Ṭaha: 76, Qs. Al-nāzi'āt: 18, Qs. Al-baqarah: 129, Qs. Qs. Al-baqarah: 151, Qs. Al-baqarah: 174, Qs. 'Ali Imrān: 164, Qs. An-nūr: 21, Qs. Al-jumu'ah: 2 dan Qs. Al-taubah: 103. Makna lainnya adalah mensucikan, digunakan Az-Zuḥayli dalam menafsirkan Qs. Al-lail: 18, Qs. Al-nūr: 28 dan Qs. Al-nūr: 28. Kemudian, makna *al-madḥ* (memuji diri) digunakan Az-Zuḥayli ketika menjelaskan Qs. Al-najm: 32 dan Qs. Al-nisā: 49. Sementara makna lebih baik digunakan Az-Zuḥayli ketika menerangkan Qs. Al-kahfi: 19, Qs. Al-baqarah: 232, Qs. Al-nūr: 28 dan Qs. Al-nūr: 30.

Sementara Quraish Shihab, cenderung seimbang dalam memaknai *tazkiyah* dengan arti suci dan bersih. Selain kedua makna tersebut, dalam tafsīr Al-miṣbāḥ, Quraish Shihab juga menggunakan *tazkiyah* bermakna lebih baik (Qs. Al-kahfi: 19) dan memuji diri (Qs. Al-najm: 32 dan Qs. An-nisā': 49). Quraish Shihab tampak cenderung lebih konsisten dalam menggunakan makna *tazkiyah* dengan arti membersihkan dan mensucikan, sebagaimana makna dasar dari *tazkiyah* itu sendiri. Sebagai contoh, ketika Quraish Shihab menafsirkan Qs. Al-A'la: 3, ia lebih memilih arti membersihkan pada ayat **لعله يزكى** yang sama seperti penafsiran Ar-Rāzi, Sayyid Quṭb, Sayyid Ḥawwa, dan Az-Zuḥayli. Sementara Ibnu Kaśīr dan Hamka lebih memilih menggunakan arti mensucikan yakni *mungkin orang yang datang itu berkeinginan mensucikan dirinya.*

Tabel 3.18 Pemaknaan *tazkiyah* dalam Tafsīr *Al-Munīr*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma *Tazkiyah* dan Derivasinya Menurut Az-Zuḥaylī
1	Al-a'la: 14	Membersihkan diri
2	Al-lail: 18	Mensucikan
3	Al-najm: 32	Memuji diri
4	'Abasa: 3	Membersihkan dosa
5	'Abasa: 7	Membersihkan dari dosa
6	Al-syams: 9	Membersihkan diri
7	Fāṭir: 18	Membersihkan diri
8	Maryam: 19	Bersih,tumbuh dalam kebaikan
9	Ṭaha: 76	Membersihkan diri
10	Al-kahfi: 19	Lebih halal dan lebih baik
11	Al-kahfi: 74	Tidak berdosa
12	Al-nazi'at: 18	Membersihkan diri
13	Al-baqarah: 129	Membersihkan
14	Al-baqarah: 151	Membersihkan
15	Al-baqarah: 174	Membersihkan
16	Al-baqarah: 232	Lebih utama, lebih suci
17	Āli 'Imrān: 77	Tidak memujinya/ bersihkan
18	Āli 'Imrān: 164	Membersihkan
19	Al-nisā: 49	Memuji diri
20	Al-nūr: 21	Memberihkan diri
21	Al-nūr: 28	Lebih baik dan lebih suci
22	Al-nūr: 30	Lebih baik, lebih suci
23	Al-jumu'ah: 2	Membersihkan, akhlaq indah
24	At-taubah: 103	Membersihkan, tumbuhkan

Tabel 4.19 Pemaknaan *tazkiyah* dalam Tafsīr Al-Miṣbāḥ

No.	*Sūrah dan Ayat*	*Makna Terma* **Tazkiyah** *Dan Derivasinya Menurut Qurais Shihab*
1	Al-a'la: 14	Mensucikan diri
2	Al-lail: 18	Membersihkan
3	Al-najm: 32	Memuji diri
4	'Abasa: 3	Membersihkan
5	'Abasa: 7	Membersihkan
6	Al-syams: 9	Mensucikan diri
7	Fāṭir: 18	Mensucikan diri
8	Maryam: 19	Anak laki-laki suci
9	Ṭaha: 76	Mensucikan diri
10	Al-kahfi: 19	Lebih baik
11	Al-kahfi: 74	Memiliki jiwa suci
12	Al-nazi'at: 18	Mensucikan diri
13	Al-baqarah: 129	Mensucikan jiwa
14	Al-baqarah: 151	Menyucikan
15	Al-baqarah: 174	Membersihkan
16	Al-baqarah: 232	Akan lebih suci
17	Āli 'Imrān: 77	Mensucikan
18	Āli 'Imrān: 164	Menyucikan jiwa
19	Al-nisā: 49	Memuji diri
20	Al-nūr: 21	Membersihkan untuk dibersihkan
21	Al-nūr: 28	Lebih suci serta lebih terhormat
22	Al-nūr: 30	Lebih suci
23	Al-jumu'ah: 2	Mensucikan mereka
24	At-taubah: 103	Membersihkan, mensucikan

Berbeda halnya ketika menafsirkan Qs. Al-jumu‘ah: 2, Quraish Shihab lebih memilih arti mensucikan daripada membersihkan. Hal tersebut juga berbeda dengan penafsiran Az-Zuḥayli, Hamka, Sa‘īd Ḥawwa, Sayyid Quṭb, Ibnu Kaṡīr dan Ar-Rāzi yang lebih memilih arti membersihkan (Tabel 3.20).

Tabel 3.20 Pemaknaan terma *tazkiyah* dalam tujuh kitab tafsīr

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Tazkiyah dan Derivasinya menurut ...... (dalam tafsirnya)						
		Ar-Rāzī	Ibnu Kaṡīr	Sayyid Quṭb	Sa'id Ḥawwa	Hamka	Az-Zuḥaylī	Qurais Shihab
1	Al-a'la: 14	Membersihkan diri	Membersihkan diri	Membersihkan diri	Membersihkan diri	Bersihkan jiwa	Membersihkan diri	Mensucikan diri
2	Al-lail: 18	Mensucikan	Mensucikan	Membersihkan	Mensucikan	Bersihkan harta	Mensucikan	Membersihkan
3	Al-najm: 32	Merasa bebas dosa	Menyanjung diri	Unjuk diri	Menyanjung diri	Merasa tidak suka lawan jenis	Memuji diri	Memuji diri
4	'Abasa: 3	Membersihkan diri	Mensucikan diri	Membersihkan diri	Mensucikan diri	Menjadi orang suci	Membersihkan dosa	Membersihkan
5	'Abasa: 7	Mensucikan diri	Mensucikan diri	Membersihkan diri	Mensucikan diri	Menempuh jalan suci	Membersihkan dari dosa	Membersihkan
6	Al-syams: 9	Membersihkan/tumbuh	Mensucikan diri	Menyucikan	Mensucikan diri	Membersihkan diri	Membersihkan diri	Mensucikan diri
7	Fāṭir: 18	Membersihkan diri	Beramal ṣalih	Membersihkan diri	Beramal ṣalih	Membersihkan diri	Membersihkan diri	Mensucikan diri
8	Maryam: 19	Orang tanpa dosa	Anak yang suci	Anak laki-laki suci	Bersih dosa, tumbuh kebaikan	Seorang anak laki-laki suci	Bersih,tumbuh di kebaikan	Anak laki-laki suci
9	Ṭaha: 76	Terus membersihkan diri	Membersihkan diri	Orang yang bersih	Membersihkan diri	Yang mempersuci diri	Membersidkan diri	Mensucikan diri
10	Al-kahfi: 19	Lebih *ṭayyib*, lebih lezat	Makanan lebih *ṭayyib*	Lebih baik	Lebih halal lebih *ṭayyib*	Lebih baik	Lebih halal dan lebih baik	Lebih baik
11	Al-kahfi: 74	Membersihkan dari dosa	Tidak berdosa	Bersih, tidak berdosa	Bersih dari dosa	Suci, bersih, belum berdosa	Tidak berdosa	Memiliki jiwa suci
12	Al-nazi'at: 18	Bersih dari aib	Beribadah	Membersihkan diri	Membersihkan diri	Menjadi orang yang bersih	Membersihkan diri	Mensucikan diri
13	Al-baqarah: 129	Membersihkan diri	Membersihkan diri	Menyucikan	Membersihkan diri	Membersihkan	Membersihkan	Mensucikan jiwa
14	Al-baqarah: 151	Menjadikan suci	Menjadikan suci	Menyucikan mereka	Membersihkan	Membersihkan	Membersihkan	Menyucikan
15	Al-baqarah: 174	orang yang bersih	Memuji, menyanjung	Penyucian, pengampunan	Membersihkan	Membersihkan	Membersihkan	Membersihkan
16	Al-baqarah: 232	Berhak pahala, meng-hilangkan dosa maksiat	Lebih suci, lebih bersih	Lebih suci, lebih bersih	Lebih utama, bersih, suci	Paling bersih, paling suci	Lebih utama, lebih suci	Akan lebih suci
17	Āli 'Imrān: 77	Diharamkan dari mulia	Tidak menyucikan	Mensucikan	memuji/ bersihkan	Membersihkan	Tidak memujinya/ bersihkan	Mensucikan
18	Āli 'Imrān: 164	Mensucikan diri	Mensucikan diri	Membersihkan hati	Membersihkan	Kebersihan jasmani-ruhani	Membersihkan	Menyucikan jiwa
19	Al-nisā: 49	Memuji diri sendiri	Puji diri, merasa suci	Menganggap diri bersih	Merasa diri suci	Merasa diri bersih	Memuji diri	Memuji diri
20	Al-nūr: 21	Menghasilkan kesucian	Menyucikan diri	Menyucikan, bersihkan	Memberihkan diri	Memberihkan diri	Memberihkan diri	Membersihkan
21	Al-nūr: 28	Menghilangkan kotoran	Lebih suci, lebih bersih	Lebih baik	Lebih baik, lebih suci	Membersihkan	Lebih baik dan lebih suci	Lebih suci serta lebih terhormat
22	Al-nūr: 30	Lebih suci, lebih bersih	Lebih bersih	Lebih bersih, jaga hormat	Lebih bersih	Membersihkan	Lebih baik, lebih suci	Lebih suci
23	Al-jumu'ah: 2	Membersihkan	Membersihkan	Membersihkan, sucikan	Membersihkan	Membersihkan	Membersihkan, akhlaq indah	Mensucikan mereka
24	at-taubah: 103	membersihkan	Membersihkan, sucikan	Membersihkan, sucikan	Membersihkan, tumbuhkan	Mensucikan	Membersihkan, tumbuhkan	Membersihkan, mensucikan

Tazkiyah bermakna mensucikan dan membersihkan

Tazkiyah bermakna *taṭhīr*, yakni "mensucikan" dan/atau "membersihkan" banyak digunakan mufassir ketika menjelaskan kandungan makna *tazkiyah* dalam Al-Qur'an. Quraish Shihab banyak menggunakan makna ini dalam menjelaskan terma *tazkiyah* dan derivasinya, yaitu: Qs. Al-a'la: 14, Qs. Al-lail: 18, Qs. 'Abasa: 3, Qs.'Abasa: 7, Qs. Al-syams: 9, Qs. Fāṭir: 18, Qs. Maryam: 19, Qs. Ṭaha: 76, Qs. Al-kahfi: 74, Qs. An-nazi'āt: 18, Qs. Al-baqarah: 129, Qs. Al-baqarah: 151, Qs. Al-baqarah: 174, Qs. Al-baqarah: 232, Qs. Āli 'Imrān: 77, Qs. Ali 'Imran: 164, Qs. Al-nūr: 21, Qs. Al-nūr: 28, Qs. Al-nūr: 30, Qs. Al-jumu'ah: 2; Qs. At-taubah: 103.

Posisinya dalam Qs. Al-baqarah: 129 dan Qs. Al-baqarah: 151, ditempatkan oleh Allah secara berbeda. Pada ayat yang pertama, *tazkiyah* ditempatkan setelah *tilāwah*, *ta'līm*, dan *ḥikmah*. Sedangkan di ayat kedua, terma *tazkiyah* berada diantara *ta'līm* dan *ḥikmah.*

Qs. Al-baqarah: 129	*Tilāwah*	+	*Ta'līm*	+	Ḥikmah	+	*Tazkiyah*
Qs. Al-baqarah: 151	*Tilāwah*	+	*Tazkiyah*	+	*Talīm*	+	Ḥikmah
Qs. Ali Imrān: 164	*Tilāwah*	+	*Tazkiyah*	+	*Talīm*	+	Ḥikmah
Qs. Aljumu'ah: 2	*Tilāwah*	+	*Tazkiyah*	+	*Talīm*	+	Ḥikmah

Gambar 3.1 Komposisi *tilāwah, tazkiyah, ta'līm dan ḥikmah* secara bersamaan dalam ayat berbeda

Quraish Shihab memberikan analisis tentang posisi di atas. Pada Qs. Al-baqarah: 129 merupakan doa Ibrahim bersama Ismāīl. Sementara pada Qs. Al-baqarah: 151, adalah bentuk pengabulan Allah. Pada bagian pertama, doa nabi

Ibrahim terdiri dari empat hal: (1) diutusnya Rasul dari kelompok mereka yakni anak cucu Ibrahim; (2) membacakan ayat-ayat Allah; (3) mengajarkan mereka al-kitāb dan *ḥikmah;* dan (4) menyucikan mereka. Sementara pada Qs. Al-baqarah: 151, Allah mengabulkan doa nabi Ibrahim lebih banyak dari yang diminta, yakni (1) diutusnya rasul dari kelompok mereka; (2) membacakan ayat-ayat Allah; (3) menyucikan mereka*;* (4) mengajarkan mereka al-kitāb dan *ḥikmah*; dan (5) mengajarkan yang belum diketahui. Lebih lanjut, Quraish Shihab mengidentifikasi bahwa membaca ayat-ayat Allah, meskipun sebelum memperoleh rahasia-rahasia ilmu melalui *ta'līm* telah, dapat mengantarkan kepada kesucian (*tazkiyah*) jiwa.

Allah berfirman قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى (Qs. Al-a'la: 14): sungguh beruntunglah orang-orang yang bersungguh-sungguh menyucikan diri dan mengingat dengan hati serta menyebut nama Tuhannya dengan lidah, lalu ia ṣalāt. *Tazakka* bermakna bersungguh-sungguh menyucikan diri, bukan berzakat sebagaimana dikutip Sa'id Ḥawwa dari Al-Niṣfi (Ḥawwa, 1424; Shihab, 2011). Pemaknaan ini sesuai penafsiran Ibnu Kaśīr terhadap ayat ini, bahwa orang yang mensucikan dirinya (*man tazakka*) berarti membersihkan dirinya dari akhlaq tercela dan mengikuti apa yang diturunkan Allah *subhanahu wa ta'āla* kepada nabi Muhammad. Al-Zuḥaylī mengartikan *tazakka* sebagai membersihkan (diri) dari kekufuran serta maksiat dengan iman dan takwa (Kaśīr, 1419; Al-Zuḥaylī, 1418).

Membersihkan diri melalui *tazkiyah* dapat dilakukan dengan mengingat Tuhannya, kemudian menghadirkan keagungan-Nya di dalam hatinya sehingga hidup dengan selalu berhubungan dengan Allah, merasakan manisnya żikir, merasa tenang dengannya, dan hatinya selalu hidup dalam ketaatan kepada Allah *subhānahu wa ta'āla.* Merekalah yang benar-benar beruntung di dunianya serta kelak di akhirat

(Quṭb, 2000). Terma *tazkiyah* bermakna *at-taṭhīr* juga ditemukan dalam penafsiran Qs. Al-lail: 18, الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى, yang menafkahkan hartanya di jalan Allah untuk membersihkan hartanya dan mengembangkannya dengan harapan pelipatgandaan ganjaran di akhirat nanti. Mendermakan harta, maksudnya bukan untuk mencari popularitas ataupun pujian semata, tetapi karena bentuk kepatuhan dan tunduk kepada Allah *subḥānahu wa ta'āla* (Shihab, 2011; Quṭb, 2000).

Ar-Rāzī juga sempat menyebut maksud يَتَزَكَّى mengeluarkan zakat. Sedangkan Ibnu Kaṡīr cenderung lebih umum, dengan tidak membatasi zakat dalam ketaatan kepada Tuhannya untuk mensucikan dirinya (*tazkiyah al-nafs*), hartanya dan anugrah Allah (berupa hidayah) dalam beragama maupun urusan dunia. Semua ini karena berharap *riḍa* Allah semata (Al-Rāzī, 1420; Kaṡīr, 1419).

Makna *at-taṭhīr* juga terdapat dalam Qs. Abasa: 3 وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى yakni: *apakah yang menjadikanmu mengetahui atau tahukah kamu? Barangkali akan terealisir kebaikan yang besar itu? boleh jadi ia sang tunanetra itu ingin membersihkan diri, yakni beramal shaleh dan mengukuhkan imannya dengan mendengarkan tuntunan agama -walau dengan tingkat kebersihan yang tidak terlalu mantap-. Bukankah engkau tidak dapat mengetahui walau berupaya keras menyangkut isi hati seseorang*. Teguran Allah kepada Muhammad *sallāhu 'alaihi wassalam* ini terjadi ketika datang seorang tunanetra miskin bernama Ibnu Ummi Maktum kepada rasulullah yang sedang sibuk mengurusi sejumlah pembesar Quraisy, yaitu Utbah bin Rabi'ah, Syaibah bin Rabi'ah, Abu Jahal Amr bin Hisyam, Umayyah bin Khalaf, Walid ibnul-Mughirah bersama Abbas bin Abdul Muthalib. *Yazzakka* diartikan sebagai upaya membersihkan (diri) dari berbagai dosa, sebagaimana (aturan) yang telah di dengar

maupun diberitahukan sebelumnya (Al-Zuḥaylī, 1418; Quṭb, 2000; Shihab, 2011).

Terma *tazkiyah* juga ditemukan di Qs.'Abasa: 7 **وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ**. Sayyid Qutb menjelaskan: *apakah kerugianmu jika dia tetap dalam kekotoran dan kejorokannya? Padahal tiada celaan atasmu kalau ia yakni yang engkau layani itu, tidak membersihkan diri, yakni tidak beriman walau dalam tingkat sekecil apapun* (Quṭb, 2000; Shihab, 2011).

Al-Zuḥaylī menafsirkan Qs. Al-syams: 9 **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا** *sungguh beruntunglah orang yang mensucikan dirinya (taṭhīr)dari aneka dosa, menjernihkan, dan mengembangkannya dengan ilmu dan amal dengan taqwa dan beramal solih. Sebaliknya merugilah mereka yang mengabaikannya*. Al-Rāzī menjelaskan upaya *tazkiyah* dapat dilakukan dengan *taṭhīr* dan *inmā'*. Bentuk *taṭhīr* dapat dilakukan dengan melaksanakan ketaatan dan menjauhi kemaksiatan.

Makna *zakkāhā* memiliki arti mensucikannya, memperbaiki, dan menjadikannya suci atau *zakiyah* (Al-Rāzī, 1420; Al-Zuḥaylī, 1418; Ḥawwa, 1424). Tetapi Ar-Rāzī memberikan penjelasan perbedaan kedudukan antara *tazkiyah* dan *taṭhīr* ketika menjelaskan firman Allah **ذٰلِكُمْ أَزْكى لَكُمْ وَأَطْهَر** (Qs. Al baqarah: 232). *Azka* mengisyaratkan (dapat) diperolehnya pahala yang lestari yakni terus-menerus (*dawam*), sedangkan *aṭhār* menunjukkan gugurnya dosa-dosa dan maksiat yang dapat menyebabkan kepada siksa-Nya (Al-Rāzī, 1420). *Aṭhār* cenderung menjelaskan dosa atau kesalahan yang sudah terjadi, sedangkan *tazkiyah* digunakan untuk dosa dan kekhilafan yang sudah terjadi, sedang terjadi, maupun antisipasi sebelum terjadi.

***Tazkiyah* bermakna ketaatan dan keikhlasan**

Ibnu Kaśīr, ketika menafsirkan Qs. Al-syams: 9 **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا**, menegaskan bahwa *sungguh beruntung orang yang melakukan tazkiyah, yakni melaksanakan ketaatan kepada*

Allah. Sebagaimana Qatadah menafsirkannya sebagai mensucikan diri dari akhlaq tercela dan terhina,penjelasan ini juga seperti yang diungkapkan oleh Mujahid, Ikrimah, dan Sa'īd bin Jabīr (Kašīr, 1419).

Ketaatan, dalam hal ini, mengandung pengertian berusaha membersihkan diri dari perangai-perangai tercela dan membersihkan diri dari kemusyrikan sebagai bentuk ketaatan kepada Allah *subḥānahu wa ta'āla* (Qs. Fāṭir: 18). Upaya lainnya dengan membersihkan jiwa dari kepercayaan karut daripada aqidah yang salah, dari langkah tersesat (Qs. Al-jumu'ah: 2), takut kepada Allah dan melaksanakan ṣalāt (Qs. Fāṭir: 18), membersihkan harta (Qs. Al-lail: 18) serta membersihkan jiwa dari maksiat dan dosa baik dosa dengan Allah atau kepada sesama manusia. Karenanya, jika manusia mengendalikan dirinya, maka ia terlepas dari kekotoran(Qs. Al-a'la: 14). Demikianlah penjelasan Hamka (2015) dan Shihab (2011).

Ketaatan harus dilandasi keikhlasan. Jika tidak, maka sia-sialah segala perbuatan itu. Karenanya, jangan lah sekali-sekali merasa diri suci bahkan menyatakannya dengan memuji diri, membanggakan amal perbuatan karena merasa yakin diterimanya amal ibadah dan ketaatan dalam menjalankan ajaran agama. Allah berfirman فَلاَ تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى: *janganlah kamu memuji menyata-kan diri kamu suci dan Allah lebih tahu orang yang (paling) bertakwa* (Qs. Al-najm: 32). Larangan ini tertuju kepada semua orang, baik dalam kedudukannya sebagai pribadi maupun kolektif sehingga tidak wajar suatu suku ataupun bangsa memuji dirinya sendiri kecuali sebagai ungkapan rasa syukur nikmat Allah seraya menyadari bahwa ketercapaian itu diperoleh karena anugerah-Nya (Shihab, 2011). Ketaatan yang dilandasi keikhlasan akan mendatangkan pelakunya kepada diterimanya suatu amal perbuatan. Sebaliknya jika tidak, hanya akan mengantarkan kepada *riya'*, kesombongan hingga murka dari-Nya.

Sayyid Quṭb (2000) ketika menafsirkan ayat ini mengajukan suatu konsep tentang jiwa manusia dan pendidikannya. *Pertama,* meninggikan nilai keberadaan manusia ketika disebutkan ia layak memikul suatu tanggungjawab mengenai arah perjalanan (kehidupan), kebebasan memilih jalan hidup dalam bingkai kehendak Ilahi. Ini menegaskan akan tingginya kedudukan manusia sehingga layak menjadi khalifah dengan berbagai potensi dan kelebihannya.

Kedua, memberikan konsekuensi kepada manusia akan tempat kembalinya kelak di akhirat yakni apakah memilih membersihkan jiwanya (*tazkiyah*) dalam bingkai ketaatan kepada Tuhannya atau sebaliknya mengotorinya yang hanya akan mengantarkannya kepada kerugian (Qs. Al-syams: 9-10). Visualisasi konsekuensi tersebut diharapkan mampu menghadirkan kesadaran, keprihatinan dan ketakwaan dalam menjalani perjuangan kehidupan (Quṭb, 2000).

Ketiga, memberikan kesadaran kepada manusia tentang kebutuhannya yang abadi untuk kembali kepada *mizan* Ilahi yang baku. Sehingga, ia memiliki keyakinan yang tidak mudah digoyahkan oleh hawa nafsu yang hanya akan mengantarnya kepada kebinasaan, apalagi menuhankan hawa nafsunya. Puncak *tazkiyah* bagi perjalanan manusia adalah menyucikan dan membersihkan hati dengan bermandikan cahaya yang melimpah, bersuci di perairan yang memancar disekelilingnya sumber-sumber wujud semesta (Quṭb, 2000).

Mereka yang tidak mau menjaga kesalehan bahkan cenderung melakukan larangan Allah maka siksa baginya. Siksa Allah setidaknya dikategorikan menjadi dua yaitu siksa Jasmani dan sikra ruhani (kejiwaan). Siksa jasmani sebagaimana digambarkan Allah: *mereka itu sebenarnya tidak memakan yakni tidak menelan ke dalam perut mereka melainkan melainkan sesuatu yang akan mengantarkan mereka dihari kemudian ke api neraka.* Persamaan orang yang

makan makanan haram dengan makan api menunjukkan bahwa keduanya akan mengalami kepedihan di dalam perut mereka, terlebih kelak di akhirat akan mengalami rasa perih dan ketersiksaan jauh melebihi dari yang dirasakan di dunia.

Sementara siksa ruhani (kejiwaan) sebagaimana firman-Nya *Allah tidak berbicara kepada mereka pada hari kiamat.* Berbicara adalah bentuk keharmonisan suatu hubungan, jika seseorang tidak diajak berbicara bias jadi karena yang bersangkutan dianggap remeh karena perbuatannya ataupun diabaikan karena perbuatannya yang melampaui batas. Bentuk siksaan psikis lainnya *dan tidak akan menyucikan mereka* yakni Allah tidak akan mengampuni mereka dengan cara membersihkan dosanya. Begitu juga, tidak akan melipatgandakan pahala. Sebaliknya, *bagi mereka siksa yang amat pedih* Pada Qs. Al-baqarah: 174 (Qs. Al-baqarah: 174).

Tazkiyah* Bermakna *Iṣlāh

Makna lain *tazkiyah* adalah *iṣlāh* اصلاح yakni proses memperbaiki atau mengislah agar menjadi *tazkiyah* sebagaimana mestinya. Sa'īd Ḥawwa ketika menafsirkan قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها selain berarti mensucikan *tazkiyah* disini juga mengandung arti mensucikan jiwa dan menjadikannya jiwa yang *zakiyyah* (suci). Diantara upaya *tazkiyatun nafs* seperti terangkum dalam Qs. Al-baqarah ayat pertama sampai dengan ayat kelima. Melalui beriman kepada Allah, beriman kepada hal-hal ghaib; mendirikan ṣalāt; berinfaq, beriman kepada Al-kitāb dan meyakinan akan (kebenaran datangnya) hari kiamat (Ḥawwa, 1424).

Proses *iṡlāḥ* disini mengandung pengertian selalu memperbaiki diri dengan berusaha membersihkan jasmani dan ruhani. Hamka ketika menafsirkan Qs. Āli 'Imrān: 164 mencontohkan kebersihan jasmani seperti di suruh wuḍu ketika akan ṣalāt bahkan mandi sehabis bersetubuh serta disuruh berhias ketika memasuki masjid. Sedangkan, kebersihan ruhani dengan mensucikan diri dari hasad, dengki

takabbur, riya’, ujub serta bakhil. Kesemua ajaran ini bermuara kepada satu ajaran yakni tauhid (Hamka, 2015).

Sa‘īd Ḥawwa merinci proses *tazkiyah* merupakan proses mensucikan jiwa, memperbaiki (*islāḥ*) dan men-jadikannya suci dapat ditempuh dengan merealisasikan Qs. Al-baqarah: 1-5 yakni *tazkiyah* dengan berpegang teguh terhadap Al-kitāb, melalui ṣalāt, dengan mengeluarkan zakat (*tazkiyah māliyah*), dan merawat iman. Karenanya, *tazkiyah* hakiki adalah taqwa sebagaimana Allah jelaskan dari ayat-ayat tersebut karenanya mereka lah orang-orang yang selalu dalam petunjuk Allah dan memperoleh keberuntungan yang hakiki di dunia hingga akhirat (Ḥawwa, 1424).

Tazkiyah* bermakna *aṡ-ṡana’ w-a-l madḥ

Tazkiyah dapat pula diartikan sebagai *aṡ-ṡanā’ w-a-l madḥ* yakni bentuk pujian dan sanjungan yang digunakan sebagai peringatan agar tidak memuji diri sendiri karena merasa suci, bersih dari dosa ataupun merasa telah diampuni kesalahannya oleh Allah *subḥānahu wa ta‘āla.* Allah berfirman **فَلاَ تُزَكُّوْا اَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى** *janganlah kamu memuji (seraya) menyatakan diri kamu suci. Dia (Allah) lah yang lebih mengetahui dengan orang yang bertaqwa* (Qs. Al-najm: 32). Quraish Shihab menyebutkan bahwa larangan ini diperuntukkan kepada setiap orang sebagai pribadi maupun kolektif (Shihab, 2011).

Orang yang merasa suci hanya akan mencela dirinya sendiri, mereka yang merasa dirinya bersih tidak berdosa, tidak merasa (pernah) berbuat salah telah menjerumuskan dirinya pada larangan Allah tersebut. Bahkan kelak di hari akhir Allah tidak akan menggolongkannya sebagai orang yang melakukan tazkiyah dan tidak memujinya meskipun proses *tazkiyah* itu telah dilakukannya di dunia (Qs.Al-baqarah: 174). Karena pada hakikatnya yang berhak secara mutlak mensucikan hamba-Nya yang Dia kehendaki hanya Allah *subḥānahu wa ta‘āla* (Al-Rāzī, 1420; Hamka, 2015).

Ar-Rāzī ketika menafsirkan Qs. Al-nisā: 49 mengajukan suatu kaidah dalam *tazkiyah* **لاَعِبْرَةَ بِتَزْكِيَةِ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ, وَإِنَّمَا اْلعِبْرَةُ بِتَزْكِيَةِ اللهِ لَهُ** bahwa tidaklah benar seseorang merasa suci (*tazkiyah*) atas dirinya, sesungguhnya yang berhak (menghitung) suci (*tazkiyah* hanyalah) Allah untuknya (Al-Rāzī, 1420).

Pada hakikatnya seorang hamba tidak diperintahkan untuk merasa suci ataupun merasa telah diampuni dosa dan kesalahannya, akan tetapi hanya dituntut untuk berusaha meraih ampunan dan kesucian (*tazkiyah*) yang hakiki dari Tuhannya untuk dirinya. Dalam istilah lain jadilah orang yang benar tanpa harus merasa benar. Jadilah orang yang pandai tanpa harus merasa pandai.

Tazkiyah* bermakna *tanmiyah

Allah berfirman Qs. Maryam: 19 **اِنَّماَ اَناَ رَسُوْلُ رَبِّكَ لِاَهَبَ لَكِ غُلاَمًا زَكِيًّا**... mengisahkan tentang utusan-Nya yakni Jibril *'alaihissalam* ketika mendatangi Maryam yang kaget dan takut atas kedatangannya seraya berkata (lah Jibril): saya tidak inginkan (mendatangkan) kejelekan kepadamu, akan tetapi saya adalah utusan Allah yang engkau berlindung kepada-Nya, Allah mengutusku mengabarkan kepadamu bahwasannya Allah akan memberimu seorang anak yang suci (*gulāman zakiyyan*) dari berbagai dosa yang tumbuh dengan kejernihan dan kehormatan (Al-Zuḥaylī, 1418).

Ar-Rāzī mengartikan *gulāman zakiyyan* sebagai orang yang tumbuh atas *tazkiyah* yakni semakin hari dalam usianya semakin melakukan *tazkiyah* dengan menjaga diri dari larangan Allah serta melaksanakan perintah-Nya. *Az-zakiy* mencakup tiga hal yakni orang yang bersih dari berbagai dosa, dia tumbuh dengan *tazkiyah* dan orang tersebut jernih dan suci.

Sementara Sa'īd Ḥawwa mengidentifikasi maksud *gulāman zakiyyan* sebagai orang yang bersih dari dosa atau tumbuh dalam kebaikan. Maka, terkejutlah Maryam atas berita ini bagaimana mungkin ia memiliki anak padahal tidak pernah

berhubungan lelaki manapun, akankah mungkin ada seorang anak tanpa memiliki ayah? Allah pun menutup berita ini dengan firmannya ولنجعلها آية للناس yakni sebagai bukti atas kekuasan-Nya (Al-Rāzī, 1420; Ḥawwa, 1424)

Ketika menafsirkan Qs. Al-a'la: 2 Ar-Rāzī mengutip pendapat Az-zajāj bahwa orang yang melakukan *tazkiyah* (senantiasa) memperbanyak taqwa karena pada hakikatnya makna *az-zakiy* adalah orang yang terus tumbuh berkembang (melakukan *tanmiyah*) dalam banyak hal (Al-Rāzī, 1420).

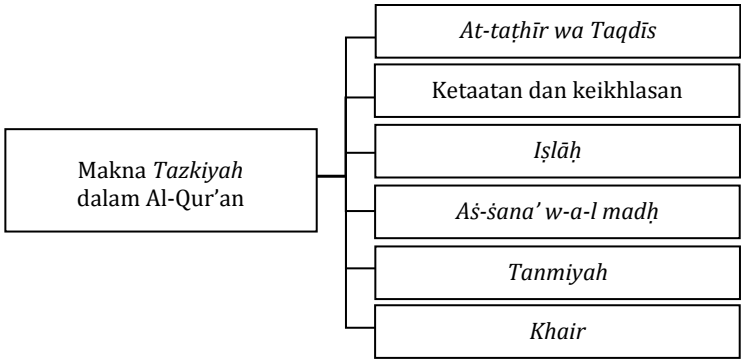
Quraish Shihab menggunakan arti *tazkiyah* sebagai *tanmiyah* atau berkembang pada Qs. At-taubah: 103 خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ... *tuzakkīhim* terambil dari kata *zakāt* dan *tazkiyah* yang berarti suci dan berkembang. Sementara kata *tuṭahhiruhum* berarti membersihkan dosa mereka dan kata *tuzakkīhim* adalah menghiasi jiwa mereka dengan aneka kebajikan dan atau mengembangkan harta mereka dengan mengharap pelipat-gandaan ganjaran pahala di akhirat nanti (Al-Rāzī, 1420; Shihab, 2011).

Tazkiyah* bermakna *khair

Terma *tazkiyah* dalam Al-Qur'an juga dapat menunjukkan arti lebih baik, sebagaimana firman Allah فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا... (Qs.Al-kahfi: 19) *hendaklah dia lihat* dan cari di kota itu *manakah* warung yang menjual *makanan lebih baik* yakni lebih halal dan bergizi, ujar Quraish Shihab. Senada dengan ini, Sayyid Quṭb memaknai terma *tazkiyah 'azka'* dengan arti lebih baik yakni agar ia memilih makanan yang paling baik di kota dan membawanya kepada teman-temannya di goa (Quṭb, 2000; Shihab, 2011). Ibnu Kašīr menafsirkan *azkā ṭa'āman* dengan makanan yang lebih *ṭayyib* atau menurut hemat penulis (kata *ṭayyib*) dapat diartikan lebih higienis, lebih bersih, lebih bergizi bahkan lebih baik sebagaimana dalam tafsir Al-Miṣbāḥ diatas (Kašīr, 1419; Shihab, 2011).

Senada dengan Ibnu Kašīr, Al-Zuḥaylī dan Sa'īd Ḥawwa juga cenderung menggunakan *aṭyab* atau *ṭayyib* sebagai

padanan kata *tazkiyah* dalam ayat ini. Bahkan keduanya menjelaskan *azka ṭa'āman* berarti berbagai makanan penduduk kota yang lebih *ṭayyib,* halal, lebih banyak (aneka macamnya) dan lebih murah (daripada yang diketahui selama ini) oleh para *Aṣḥābul Kahfi* tersebut (Al-Zuḥaylī, 1418; Ḥawwa, 1424; Kaṡīr, 1419).

Menurut hemat penulis, ada kesamaan dalam memaknai terma *tazkiyah* sebagai lebih baik (*khair*) ataupun lebih *ṭayyib* yang juga mengisyaratkan arti lebih baik. Pemaknaan terhadap *tazkiyah* oleh Al-Rāzī, Ibnu Kaṡīr, Sayyid Quṭb, Sa'īd Ḥawwa, Hamka, Al-Zuḥaylī dan Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya diilustrasikan dalam Gambar 3.2.

Gambar 3.2 Makna *tazkiyah* dalam Al-Qur'an

C. Makna *Ta'līm*

Secara etimologi, kata *ta'līm* berasal *'allama-yu'allimu-ta'līman* mengikuti pola (*wazan*) فَعَّلَ – يُفَعِّلُ – تَفْعِيْلا – تَفْعِلَةً – تَفْعَالاً – تِفْعَالاً – مُفَعَّلاً memiliki lima bentuk masdar yaitu mengikuti bentuk *wazan taf'īlan, taf'ilatan, taf'ālan, tif'ālan* dan *mufa''alan*. Bentuk ini setidaknya memiliki lima arti, *pertama,*لِلتَّكْثِيْر seperti kalimat قَطَّعَ إِسْماَعِيْلُ الْحَبْلَ *ismail memotong-motong tali*, *kedua* memiliki arti لِلتَّعْدِيَةْ yakni mengubah *fi'il lazim* menjadi *fi'il muta'addi* seperti pada kata

fariha berati bahagia, sedangkan kata *farraha* berarti membahagiakan, seperti digunakan dalam kalimat **فَرَّحَ إِسْمَاعِيْلُ اَبَاهُ** *ismail membahagiakan ayahnya.* Arti *wazan fa''ala* yang *ketiga* adalah**لِلنِّسْبَةِ اْلمَفْعُوْل إِلىَ أَصْلِ الْفِعْل** *menisbatkan maf'ul kepada asal fi'il* kata *kafara* memiliki arti berbuat kafir atau menolak Tuhan sedangkan *kaffara* berarti mengkafirkan, menganggap kafir ataupun memvonis kafir. Makna *keempat* adalah**لِسَلْبِ الْمَفْعُوْل إِلىَ أَصْلِ مَفْعُوْل** *untuk menghilangkan asal fi'il dari maf'ūl*seperti kalimat **قَشَّرَ اِسْمَاعِيْلُ الرُّمَانَ** *ismail menguliti (menghilangkan/ melepaskan kulit dari) delima*; makna terakhir, yakni *kelima*, memiliki arti **لِلْإِتِّخَاذِ الْفِعْلِ مِنَ اْلإِسْمِ** *membuat fi'il dari isim,* seperti dalam kalimat **خَيَّمَ الْقَوْمُ** memiliki arti **ضَرَبَ اْلقَوْمُ اْلخِيَامَ** *kaum (itu) membuat tenda.* Kata *ta'līm* cenderung memiliki arti mengajari atau mengajarkan.

Terma *ta'līm* dengan berbagai bentuk derivasinya setidaknya terulang sebanyak 43 kali pada 20 surah dalam Al-Qur'an (Baqi', 1987; Maragustam, 2010). *Ta'līm* dan derivasinya dalam Al-Qur'an dapat ditemukan dalam bentuk kata *'allama, yu'allimu, 'ullimt*a, *'ullimtum, 'ullimnā, mu'allamun* dan *yata'allamūna*.

Tabel 3.21 Sebaran *ta'līm* dan derivasinya

No.	Tersebutkan dalam Qur'an			Makkiyyah / Madaniyyah
	Surah	Ayat	Jumlah	
1	Al-baqarah	31, 32, 102, 129, 151, 239, 251, 282	8	Madaniyyah
2	Āli 'Imrān	48, 79, 164	3	Madaniyyah
3	Al-māidah	4, 110	2	Madaniyyah
4	Al-nisā'	113	1	Madaniyyah
5	Al-An'am	91	1	Madaniyyah
6	Yusuf	6, 21, 37, 68, 101	5	Makkiyyah
7	An-naḥl	103	1	Makkiyyah
8	Al-kahfi	65, 66	2	Makkiyyah
10	Ṭaha	71	1	Makkiyyah
11	al-Anbiya	80	1	Makkiyyah
12	Qs. ad-Dukhān	14	1	Makkiyyah
13	Asy-Syu'ara	49	1	Makkiyyah
14	An-naml	16	1	Makkiyyah
15	Yasin	69	1	Makkiyyah
16	Al-Hujurat	16	1	Makkiyyah
17	Al-najm	5	1	Makkiyyah
18	Ar-Rahman	2, 4	2	Madaniyyah Makkiyyah
19	Al-jumu'ah	2	1	Madaniyyah
20	Al-'Alaq	4, 5	2	Makkiyyah

Ta'līm dan bentuk derivasinya terdapat dalam 20 surah dan 37 ayat dan tersebutkan sebanyak 43 kali. Bentuk *'allama* (علَّم) pada 21 tempat yaitu Qs. Al-baqarah: 31, Qs. Al-baqarah: 32, Qs. Al-baqarah: 251, Qs. Al-baqarah: 239, Qs. Al-baqarah: 282, Qs. Yusuf: 37, Qs. Yusuf: 68, Qs. Yusuf: 101, Qs. Al-māidah: 4, Qs. Al-māidah: 110, Qs. An-nisā': 113, Qs. Al-kahfi: 65, Qs. Ṭaha: 71, Qs. asy-Syu'ara': 49, Qs. al-Anbiyā': 80, Qs. Yasin: 69, Qs. Al-najm: 5, Qs. ar-Rahman: 2 dan Qs. ar-Rahman: 4 serta Qs. al-'Alaq: 4 dan Qs. al-'Alaq: 5.

Bentuk *yu'allimu* terdapat dalam 14 tempat yakni Qs. Al-baqarah: 102, yakni Qs. Al-baqarah: 129, yakni Qs. Al-baqarah: 151, yakni Qs. Al-baqarah: 282, Qs. Āli 'Imrān: 79, Qs. Āli 'Imrān: 164, Qs. Al-māidah: 4, Qs. Al-kahfi: 66, Qs. Yusuf: 6, Qs. Yusuf: 21 dan Qs. Al-jumu'ah: 2. Terma

‘ullimta di Qs. Al-kahfi: 66, *‘ullimtum* pada Qs. al-‘An‘ām: 91. Sementara*‘ullimnā*ditemukan pada Qs. An-naml: 16. Sedangkan, *mu‘allamun* di Qs. Al-dukhān: 14, kata *yata‘allamūna* di Qs. Al-baqarah: 102.

Ta‘līm dengan aneka bentuk derivasinya di atas tentunya dapat menunjukkan arti dan makna yang berbeda di setiap penggunaannya dalam suatu ayat. Namun, tidak menutup kemungkinan pula adanya kesamaan makna. Begitu dalam tujuh kitab tafsir, para penulisnya beraneka macam dalam menafsirkannya.

Ar-Rāzī mengartikan terma *ta‘līm* dalam Al-Qur’an menjadi mengajarkan, memberi tahu dan mengingatkan. Dari ketiga makna tersebut, arti mengajar lebih banyak digunakan dari lainnya. Senada dengan Al-Rāzī, Ibnu Kaṡīr lebih banyak menggunakan arti mengajarkan ketika menjelaskan makna *ta‘līm* dalam Al-Qur’an. Makna lain yang digunakannya ketika menjelaskan makna *ta‘līm* dalam tafsīr Al-Qur’an al-‘aẓīm adalah memberi tahu, memahami dan mengabarkan. Berbeda dengan Ar-Rāzī ketika menafsirkan terma *ta‘līm* pada Qs. Al-ḥujurat: 16 Ibnu Kaṡīr memaknainya dengan arti mengabarkan sementara Ar-Rāzī memaknai dengan makna dasar *ta‘līm* yakni mengajarkan.

Tabel 3.22 *Ta'līm* dan derivasinya dalam *Mafātīḥ al-Gayb*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ta'līm dan Derivasinya menurut Ar-Rāzī
1	Al-baqarah: 31	Mengajarkan
2	Al-baqarah: 32	Engkau ajarkan
3	Al-baqarah: 239	Menjelaskan
4	Al-baqarah: 151	Mengajarkan
5	Al-baqarah: 282	Mengajarkan
6	Al-baqarah: 129	Mengajarkan
7	Al-baqarah: 102	Mengajarkan
8	Al-baqarah: 251	Mengajarkan
9	Āli 'Imrān: 79	Mengajarkan
10	Āli 'Imrān: 48	Mengajarkan
11	Āli 'Imrān: 164	Memberitahukan
12	Al-māidah: 110	Mengajarkan
13	Al-nisā': 113	Mengajarkan
14	Al-māidah: 4	Mengajarkan
15	Al-An'am: 91	Mengajarkan
16	Yusuf: 101	Mengajarkan
17	Yusuf: 68	Mengajarkan
18	Yusuf: 37	Mengajarkan
19	Yusuf: 21	Mengajarkan
20	An-naḥl: 103	Mengingatkan
21	Al-kahfi: 66	Mengajarkan
22	Al-kahfi: 65	Mengajarkan
23	Ṭaha: 71	Mengajarkan
24	al-Anbiya: 80	Mengajarkan
25	Asy-Syu'ara: 49	Mengajarkan
26	Al-naml: 16	Diajari
27	Yasin: 69	Mengajarkan
28	Al-Hujurat: 16	Mengajarkan
29	Al-najm: 5	Mengajarkan
30	Ar-Rahman: 2	Mengajarkan
31	Ar-Rahman: 4	Mengajarkan
32	Al-jumu'ah: 2	Mengajarkan
33	Al-'Alaq: 4	Mengajarkan
34	Al-'Alaq: 5	Mengajarkan

Tabel 3.23 *Ta'līm* dan derivasinya dalam *tafsīrAl-Qur'an Al-'Aẓīm*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ta'līm dan Derivasinya menurut Ibnu Kaśīr
1	Al-baqarah: 31	Mengajarkan
2	Al-baqarah: 32	Engkau ajarkan
3	Al-baqarah: 239	Mengajarkan
4	Al-baqarah: 151	Mengajarkan
5	Al-baqarah: 282	Mengajarkan
6	Al-baqarah: 129	Mengajarkan
7	Al-baqarah: 102	Mengajarkan
8	Al-baqarah: 251	Mengajarkan
9	Āli 'Imrān: 79	Memahami
10	Āli 'Imrān: 48	Mengajarkan
11	Āli 'Imrān: 164	Mengajarkan
12	Al-māidah: 110	Mengajarkan
13	Al-nisā': 113	Mengajarkan
14	Al-māidah: 4	Mengajarkan
15	Al-An'am: 91	Mengajarkan
16	Yusuf: 101	Mengajarkan
17	Yusuf: 68	Mengajarkan
18	Yusuf: 37	Mengajarkan
19	Yusuf: 21	Mengajarkan
20	An-naḥl: 103	Mengajarkan
21	Al-kahfi: 66	Mengajarkan
22	Al-kahfi: 65	Mengajarkan
23	Ṭaha: 71	Mengajarkan
24	al-Anbiya: 80	Mengajarkan
25	Asy-Syu'ara: 49	Mengajarkan
26	Al-naml: 16	Mengetahui
27	Yasin: 69	Mengajarkan
28	Al-Hujurat: 16	Mengabarkan
29	Al-najm: 5	Mengajarkan
30	Ar-Rahman: 2	Mengajarkan
31	Ar-Rahman: 4	Mengajarkan
32	Al-jumu'ah: 2	Mengajarkan
33	Al-'Alaq: 4	Mengajarkan
34	Al-'Alaq: 5	Mengajarkan

Ibnu Kaśīr banyak menafsirkan terma *ta'līm* dengan makna dasar yakni mengajarkan daripada arti lainnya. Sayyid Quṭb juga banyak menggunakan arti ini, namun pada beberapa ayat berbeda dengan Ar-Rāzī maupun Ibnu Kaśīr, seperti pada saat menjelaskan Qs. Al-māidah: 4 Sayyid Quṭb memaknai terma *ta'līm* dengan arti melatih sementara dua penafsir sebelumnya memaknai dengan arti mengajarkan.

Selengkapnya pemaknaan Sayyid Quṭb terhadap *ta'līm* sebagai berikut.

Tabel 3.24 *Ta'līm* dan derivasinya dalam *Fī Ẓilāl Al-Qur'an*

No.	Sūrah Dan Ayat	Makna Terma Ta'līm dan Derivasinya Menurut Sayyid Quṭb
1	Al-baqarah: 31	Mengajarkan
2	Al-baqarah: 32	Engkau ajarkan
3	Al-baqarah: 239	Mengajarkan
4	Al-baqarah: 151	Mengajarkan
5	Al-baqarah: 282	Mengajarkan
6	Al-baqarah: 129	Mengajarkan
7	Al-baqarah: 102	Mengajarkan
8	Al-baqarah: 251	Mengajarkan
9	Āli 'Imrān: 79	Mengajarkan
10	Āli 'Imrān: 48	Mengajarkan
11	Āli 'Imrān: 164	Mengajarkan
12	Al-māidah: 110	Mengajarkan
13	Al-nisā': 113	Mengajarkan
14	Al-māidah: 4	Melatih
15	Al-An'am: 91	Mengajarkan
16	Yusuf: 101	Memberitahukan
17	Yusuf: 68	Mengajarkan
18	Yusuf: 37	Mengajarkan
19	Yusuf: 21	Mengajarkan
20	An-naḥl: 103	Mengajarkan
21	Al-kahfi: 66	Mengajarkan
22	Al-kahfi: 65	Mengajarkan
23	Ṭaha: 71	Mengajarkan
24	al-Anbiya: 80	Kami ajarkan
25	Asy-Syu'ara: 49	Mengajarkan
26	Al-naml: 16	Diajari
27	Yasin: 69	Mengajarkan
28	Al-Hujurat: 16	Memberitahukan
29	Al-najm: 5	Mengajarkan
30	Ar-Rahman: 2	Mengajarkan
31	Ar-Rahman: 4	Mengajarkan
32	Al-jumu'ah: 2	Mengajarkan
33	Al-'Alaq: 4	Mengajarkan
34	Al-'Alaq: 5	Mengajarkan

Sementara Sa'īd Ḥawwa memaknai terma *ta'līm* dengan arti mengajarkan, mengingatkan, memahamkan dan mengabarkan. Makna pertama paling banyak digunakan

daripada makna lainnya. Ketika memaknai Qs. Al-baqarah: 239 Sa'īd Ḥawwa mengartikan terma *ta'līm* dengan arti mengingatkan, berbeda dengannya Ar-Rāzī bermakna menjelaskan, sementara Ibnu Kaŝīr dan Sayyid Quṭb memaknainya dengan arti dasar *ta'līm* yakni mengajarkan.

Tabel 3.25 *Ta'līm* dan derivasinya dalam *Al-asās Fī Al-tafŝīr*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ta'līm dan Derivasinya Menurut Sa'īd Ḥawwa
1	Al-baqarah: 31	Mengajarkan
2	Al-baqarah: 32	Engkau ajarkan
3	Al-baqarah: 239	Mengingatkan
4	Al-baqarah: 151	Mengajarkan
5	Al-baqarah: 282	Mengajarkan
6	Al-baqarah: 129	Memahamkan
7	Al-baqarah: 102	Mengajarkan
8	Al-baqarah: 251	Mengajarkan
9	Āli 'Imrān: 79	Mengajarkan
10	Āli 'Imrān: 48	Mengajarkan
11	Āli 'Imrān: 164	Mengajarkan
12	Al-māidah: 110	Mengajarkan
13	Al-nisā': 113	Mengajarkan
14	Al-māidah: 4	Mengajarkan
15	Al-An'am: 91	Mengajarkan
16	Yusuf: 101	Mengajarkan
17	Yusuf: 68	Mengajarkan
18	Yusuf: 37	Mengajarkan
19	Yusuf: 21	Mengajarkan
20	An-naḥl: 103	Mengajarkan
21	Al-kahfi: 66	Mengajarkan
22	Al-kahfi: 65	Mengajarkan
23	Ṭaha: 71	Mengajarkan
24	al-Anbiya: 80	Mengajarkan
25	Asy-Syu'ara: 49	Mengajarkan
26	An-naml: 16	Diajari
27	Yasin: 69	Mengajarkan
28	Al-Hujurat: 16	Mengabarkan
29	Al-najm: 5	Mengajarkan
30	Ar-Rahman: 2	Mengajarkan
31	Ar-Rahman: 4	Mengajarkan
32	Al-jumu'ah: 2	Mengajarkan
33	Al-'Alaq: 4	Mengajarkan
34	Al-'Alaq: 5	Mengajarkan

Pemaknaan berbeda juga digunakan Sa'īd Ḥawwa ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 129 yakni memaknai *ta'līm* sebagai memahamkan, esensi dari mengajarkan Al-Qur'an pada ayat ini adalah memahamkan isi, ajaran dan

ḥikmah dari Al-Qur'an sedangkan dalam tiga tafsir sebelumnya menggunakan makna dasar *ta'līm*yaitu mengajarkan.

Tabel 3.26 Terma *ta'līm* dan derivasinya dalam tafsīr Al-Azhār

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ta'līm dan Derivasinya menurut Hamka
1	Al-baqarah: 31	Mengajarkan
2	Al-baqarah: 32	Engkau ajarkan
3	Al-baqarah: 239	Diajarkan
4	Al-baqarah: 151	Mengajarkan
5	Al-baqarah: 282	Mengajarkan
6	Al-baqarah: 129	Mengajarkan
7	Al-baqarah: 102	Mengajarkan
8	Al-baqarah: 251	Mengajarkan
9	Āli 'Imrān: 79	Mengajarkan
10	Āli 'Imrān: 48	Mengajarkan
11	Āli 'Imrān: 164	Mengajarkan
12	Al-māidah: 110	Mengajarkan
13	Al-nisā': 113	Mengajarkan
14	Al-māidah: 4	Mengajarkan
15	Al-An'am: 91	Mengajarkan
16	Yusuf: 101	Mengajarkan
17	Yusuf: 68	Mengajarkan
18	Yusuf: 37	Mengajarkan
19	Yusuf: 21	Mengajarkan
20	An-naḥl: 103	Mengajarkan
21	Al-kahfi: 66	Mengajarkan
22	Al-kahfi: 65	Mengajarkan
23	Ṭaha: 71	Mengajarkan
24	al-Anbiya: 80	Mengajarkan
25	Asy-Syu'ara: 49	Mengajarkan
26	Al-naml: 16	Diajari
27	Yasin: 69	Mengajarkan
28	Al-Hujurat: 16	Memberitahukan
29	Al-najm: 5	Mengajarkan
30	Ar-Rahman: 2	Mengajarkan
31	Ar-Rahman: 4	Mengajarkan
32	Al-jumu'ah: 2	Mengajarkan
33	Al-'Alaq: 4	Mengajarkan
34	Al-'Alaq: 5	Mengajarkan

Sementara Hamka memaknai *ta'līm* dengan arti mengajarkan hampir di semua ayat yang terdapat terma *ta'līm* dengan aneka ragam derivasinya kecuali pada Qs. Al-ḥujurāt: 16 memaknai terma *ta'līm* dengan arti memberitahukan. Sedangkan, Ar-Rāzī dan Ibnu Kaṡīr menggunakan makna dasar "mengajarkan". Pemaknaan

ta'līm berarti memberitahukan, sebagaimana penjelasan yang diberikan Sayyid Quṭb ataupun semakna dengannya yakni mengabarkan oleh Sa'īd Ḥawwa dan Al-Zuḥaylī.

Tabel 3.27 *Ta'līm* dan derivasinya dalam tafsīr Al-munīr.

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ta'līm dan Derivasinya menurut Az-Zuhaylī
1	Al-baqarah: 31	Mengajarkan
2	Al-baqarah: 32	Engkau ajarkan
3	Al-baqarah: 239	Mengajarkan
4	Al-baqarah: 151	Mengajarkan
5	Al-baqarah: 282	Mengajarkan
6	Al-baqarah: 129	Mengajarkan
7	Al-baqarah: 102	Mengajarkan
8	Al-baqarah: 251	Mengajarkan
9	Āli 'Imrān: 79	Mengajarkan
10	Āli 'Imrān: 48	Mengajarkan
11	Āli 'Imrān: 164	Mengajarkan
12	Al-māidah: 110	Mengajarkan
13	Al-nisā': 113	Memahamkan
14	Al-māidah: 4	Mengajarkan
15	Al-An'am: 91	Mengajarkan
16	Yusuf: 101	Mengajarkan
17	Yusuf: 68	Mengajarkan
18	Yusuf: 37	Mengajarkan
19	Yusuf: 21	Mengajarkan
20	An-naḥl: 103	Mengajarkan
21	Al-kahfi: 66	Mengajarkan
22	Al-kahfi: 65	Mengajarkan
23	Ṭaha: 71	Mengajarkan
24	al-Anbiya: 80	Mengajarkan
25	Asy-Syu'ara: 49	Mengajarkan
26	Al-naml: 16	Diajari
27	Yasin: 69	Mengajarkan
28	Al-Hujurat: 16	Mengabarkan
29	Al-najm: 5	Mengajarkan
30	Ar-Rahman: 2	Mengajarkan
31	Ar-Rahman: 4	Mengajarkan
32	Al-jumu'ah: 2	Mengajarkan
33	Al-'Alaq: 4	Mengajarkan
34	Al-'Alaq: 5	Mengajarkan

Al-Zuḥaylī memaknai terma *ta'līm* dengan arti mengajar, memahamkan dan mengabarkan. Sedangkan, Quraish Shihab memaknainya dengan arti mengajarkan, melatih, memahami dan mewahyukan. Pemaknaan terma

ta'līm secara umum mengartikan dengan makna dasarnya yakni mengajarkan. Namun, dalam beberapa ayat para penulis tujuh kitab tafsir berbeda. Seperti ketika menafsirkan Qs. Al-māidah: 4, Quraish Shihab dan Sayyid Quṭb memaknai *ta'līm* dengan arti melatih, Sementara Ar-Rāzi, Ibnu Kaṡīr, Sa'īd Ḥawwa, Hamka dan Az-Zuḥayli lebih memilih menggunakan makna dasar *ta'līm* yakni mengajarkan.

Tabel 3.28 *Ta'līm* dan derivasinya dalam tafsīr Al-miṣbāḥ

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ta'līm dan Derivasinya menurut Qurais Shihab
1	Al-baqarah: 31	Mengajarkan
2	Al-baqarah: 32	Engkau ajarkan
3	Al-baqarah: 239	Mengajarkan
4	Al-baqarah: 151	Mengajarkan
5	Al-baqarah: 282	Mengajarkan
6	Al-baqarah: 129	Mengajarkan
7	Al-baqarah: 102	Mengajarkan
8	Al-baqarah: 251	Mengajarkan
9	Āli 'Imrān: 79	Mengajarkan
10	Āli 'Imrān: 48	Mengajarkan
11	Āli 'Imrān: 164	Mengajarkan
12	Al-māidah: 110	Mengajarkan
13	Al-nisā': 113	Mengajarkan
14	Al-māidah: 4	Melatih
15	Al-an'am: 91	Mengajarkan
16	Yusuf: 101	Mengajarkan
17	Yusuf: 68	Mengajarkan
18	Yusuf: 37	Mengajarkan
19	Yusuf: 21	Mengajarkan
20	An-naḥl: 103	Mengajarkan
21	Al-kahfi: 66	Mengajarkan
22	Al-kahfi: 65	Mengajarkan
23	Ṭaha: 71	Mengajarkan
24	Al-anbiya: 80	Mengajarkan
25	Asy-syu'ara: 49	Mengajarkan
26	Al-naml: 16	Dianugerahi/ memahami
27	Yasin: 69	Mengajarkan
28	Al-hujurat: 16	Mengajarkan/ mewahyukan
29	Al-najm: 5	Mengajarkan
30	Ar-rahman: 2	Mengajarkan
31	Ar-rahman: 4	Mengajarkan
32	Al-jumu'ah: 2	Mengajarkan
33	Al-'alaq: 4	Mengajarkan
34	Al-'alaq: 5	Mengajarkan

Secara rinci pemaknaan terma *ta'līm* dalam tujuh kitab tafsir dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 3.29 Pemaknaan terma *ta'līm* dalam tujuh kitab tafsīr

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ta'līm dan Derivasinya menurut ...... (dalam tafsirnya)						
		Ar-Rāzī	**Ibnu Kaṡīr**	**Sayyid Quṭb**	**Sa'id Ḥawwa**	**Hamka**	**Az-Zuḥaylī**	**Qurais Shihab**
1	Al-baqarah: 31	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
2	Al-baqarah: 32	Engkau ajarkan	Engkau ajarkan	Engkau ajarkan	Engkau ajarkan	Engkau ajarkan	Engkau ajarkan	Engkau ajarkan
3	Al-baqarah: 239	Menjelaskan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengingatkan	Diajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
4	Al-baqarah: 151	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
5	Al-baqarah: 282	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
6	Al-baqarah: 129	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Memahamkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
7	Al-baqarah: 102	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
8	Al-baqarah: 251	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
9	Āli 'Imrān: 79	Mengajarkan	Memahami	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
10	Āli 'Imrān: 48	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
11	Āli 'Imrān: 164	Memberitahukan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
12	Al-māidah: 110	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
13	Al-nisā': 113	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Memahamkan	Mengajarkan
14	Al-māidah: 4	Mengajarkan	Mengajarkan	Melatih	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Melatih
15	Al-an'am: 91	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
16	Yusuf: 101	Mengajarkan	Mengajarkan	Memberitahukan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
17	Yusuf: 68	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
18	Yusuf: 37	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
19	Yusuf: 21	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
20	An-naḥl: 103	Mengingatkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
21	Al-kahfi: 66	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
22	Al-kahfi: 65	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
23	Ṭaha: 71	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
24	Al-anbiya: 80	Mengajarkan	Mengajarkan	Kami ajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
25	Asy-syu'ara: 49	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
26	An-naml: 16	Diajari	Mengetahui	Diajari	Diajari	Diajari	Diajari	Dianugerah/ memahami
27	Yasin: 69	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
28	Al-hujurat: 16	Mengajarkan	Mengabarkan	Memberitahukan	Mengabarkan	Memberitahukan	Mengabarkan	Mengajarkan/ mewahyukan
29	Al-najm: 5	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
30	Ar-rahman: 2	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
31	Ar-rahman: 4	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
32	Al-jumu'ah: 2	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan
33	Al-'alaq: 4	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan	Mengajarkan

Ta'līm Bermakna Mengajarkan

Kata *'allama-yu'allimu* banyak digunakan Al-Qur'anberarti mengajarkan. Qs. Al-baqarah: 151 وَيُعَلِّمُ ٱلْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَالَمْ تَكُوْنُ تَعْلَمُوْنَ*dan mengajarkan Al-kitāb dan ḥikmah, dan mengajarkan apa yang mereka belum ketahui.*Quraish Shihab dengan lugas makna terma ta'līm dalam ayat ini adalah mengajarkan(Shihab, 2011).,

Lebih lanjut, Quraish Shihab menjelaskan identifikasi-nya akan ilmu yang diperoleh oleh manusia melalui dua cara yaitu melalui upaya pembelajaran dan anugerah langsung dari Allah *subḥānahu wa ta'āla* berupa ilham maupun intuisi (Shihab, 2011).

Makna ta'līm sebagai 'mengajarkan' juga digunakan Quraish Shihab ketika menjelaskan pesan dan kesan atas penafsirannya terhadap Al-Qur'anpada Qs.Al-baqarah: 31, Qs. Al-baqarah: 102, Qs. Al-baqarah: 239 dan Qs. Al-baqarah: 251.

Selain ayat tersebut,*ta'līm* bermakna mengajarkan juga digunakan ketika menafsirkan Qs. Āli 'Imrān: 79 dan Qs. Āli 'Imrān: 164, Qs. Al-māidah: 110, Qs. Al-an'ām: 91, Qs. Yusuf: 21, Qs. Yusuf: 37, Qs. Yusuf: 68 dan Qs. Yusuf: 101, Qs. An-naḥl: 103, Qs. Al-kahfi: 65, Qs. Al-kahfi: 66, Qs. Ṭāha: 71, Qs. Al-Anbiyā': 80, Qs. Asy-syu'arā: 49, Qs. Yasin: 69, Qs. Al-najm: 5, Qs. Al-rahman: 2, Qs. Al-rahman: 4, Qs. Al-jumu'ah: 2, Qs. Al-'alaq: 4 dan Qs. Al-'alaq: 5 (Shihab, 2011).

Arti *ta'līm* dengan makna mengajarkan juga banyak digunakan oleh mufassir lainnya seperti Hamka dalam tafsir Al-Azharnya, Al-Zuḥaylī dalam tafsir Al-Munīr, Sa'īd Ḥawwa dalam Al-Asās Fi Al-Tafsir, Sayyid Quṭb dalam tafsir Fi Zilāl Al-Qur'anataupun oleh Ulama klasik seperti Ar-Rāzī dalam Mafātih Al-Gayb (Tafsir Al-Kabīr dan Ibnu Kaśīr dalam Tafsir Fi Al-Qur'ān Al-'Aẓīmnya (Al-Rāzī, 1420; Al-Zuḥaylī, 1418;

Hamka, 2015; Ḥawwa, 1424; Kašīr, 1419; Quṭb, 2000). Qs. Al-baqarah: 31 banyak dibahas oleh para mufassir untuk menjelaskan makna *ta'līm* dengan arti 'mengajarkan' ataupun pembelajaran.

Quraish Shihab mengilustrasikan maksud وَعَلَّمَ آدَمَ ٱلْأَسْمَاءَ كُلَّهَا bagaimana *Allah mengajarkan adam atas segala sesuatu itu*, (1) mengajarkan kata-kata, (2) diperlihatkannya kepada Adam benda-benda dan disaat yang sama Adam mendengar suara suara yang menyebut nama-nama benda yang dipaparkan tersebut, dan (3) mengilhamkan kepada Adam nama benda pada saat pemaparan benda-benda tersebut sehingga memiliki kemampuan membedakannya dengan benda lainnya.

Ayat ini menyiratkan akan suatu metode pembelajaran adakalanya tidak dengan mendikte dan menyampaikan suatu kata saja namun juga dapat dilakukan dengan mengasah potensi peserta didik untuk melahirkan aneka pengetahuan (Shihab, 2011).

Hamka menyebutkan bahwa manusia memiliki dua potensi utama yakni akal dan panca indera yang dapat digunakan untuk mencerna berbagai pengetahuan. Manusia memiliki kemampuan untuk berbicara (Qs. Al-rahman: 4), menulis dan memahami berbagai ilmu menyingkap rahasia dan kunci pembendaharaan Allah (dengan *al-qalam*/ pena) disamping lidah untuk membaca dan mehami berbagai pengetahuan (Qs.Al-'alaq: 4), manusia juga mampu belajar maupun mengajarkan ilmu untuk mengetahui segala sesuatu (Qs. Al-'alaq: 5), mengajarkan Al-Qur'an(Qs. Al-rahman: 2), menulis dan membaca (Qs. Āli 'Imrān: 164), *ta'wil* mimpi (Qs. Yusuf: 101), Syair (Qs. Yasin: 69) bahkan sihir sekalipun (Qs. ṭāha: 71). Namun, pada prinsipnya bagaimana proses pendidikan tersebut dapat memberikan manfaat lain (Qs. Al-baqarah: 102) bukan membahayakan dirinya ataupun orang lain (Hamka, 2015).

Ta'līm* bermakna *ta'rif* dan *i'tiraf

Makna lain dari *ta'līm* adalah pemberitahuan atau memberitahu (*ta'rif*) dan sebuah pengakuan (*i'tirāf*). Ibnu Kaṡīr ketika menafsirkan قَالُوْا سُبْحَانَكَ لَاعِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا *mereka (malaikat) berkata: maha suci engkau (sesungguhnya) kami tidak mengetahui kecuali yang engkau ajarkan kepada kami..* (Qs. Al-baqarah: 32) menyebutkan bahwa ini sebagai bentuk pengakuan malaikat sekaligus mensucikan (*taqdīṡ*) Rabb-nya bahwasannya tiada mereka mengetahui sesuatu kecuali atas pengajaran atau pemberitahuan dari-Nya. Ar-Rāzī menyebutnya sebagai penga-kuan (*i'tirāf*) atas kelemahan dihadapan Alla *Azza wa Jalla* (Al-Rāzī, 1420; Kaṡīr, 1419).

Senada dengan ini, Quraish Shihab menjelaskan (Qs. Al-baqarah: 32) menunjukkan suatu penyesalan malaikat atas ucapan dan kesan yang ditimbulkan oleh pertanyaanya (Qs. Al-baqarah: 30), malaikat tidak bermaksud membantah ataupun memprotes Allah atas penunjukan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Karenanya, mereka menyampaikan maha suci Engkau tidak ada pengetahuan bagi kami kecuali apa yang telah engkau ajarkan kepada kami (Hamka, 2015; Shihab, 2011).

Ta'līm bermakna *ta'rīf* digunakan Quraish Shihab ketika menafsirkan Qs. Al-ḥujurāt: 16 ...قُلْ اَتُعَلِّمُوْنَ اللهَ بِدِيْنِكُمْ *katakanlah* wahai Muhammad kepada orang badui yang mengaku beriman *apakah kamu memberitahukan Allah tentang* hakikat *keberagamaan* yakni tentang kehidupan beragama hingga kualitas keimanan.

Ar-Rāzī menggunakan arti *ta'rīf* pada *ta'līm* ketika menjelaskan Qs. Al-baqarah: 239 كَمَا عَلَّمَكُمْ مَالَمْ تَكُوْنُ تَعْلَمُوْنَ bahwa sebagaimana telah mengajarkan kepadamu menjelaskan berbagai kenikmatan kemanfaatan dengan pembelajaran dan atau pemberitahuan akan sesuatu sehingga mendatangkan suatu kemanfaatan (Al-Rāzī, 1420).

Sementara Al-Zuḥaylī menggunakan arti ini ketika menafsirkan Qs. An-naml: 16 ...عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ bahwa kami dianugerahi oleh Allah bukan atas usaha kami dengan *pengertian tentang suara burung*... sehingga kami mengetahui ketika dia berkicau (Shihab, 2011).

Ta'līm* bermakna *tadrib

Arti kata *ta'līm* sebagai *tadrīb (*pelatihan) digunakan Quraish Shihab ketika memaknai Qs. Al-māidah: 4 أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ *dihalalkan* juga *bagi kamu* hasil buruan binatang buas seperti: singa, anjing, harimau ataupun burung yang telah kamu latih. Kata *'allamtum* bermakna kamu latih sebagai bentuk pengajaran kepada hewan yakni melatih ketangkasan dan kemampuannya untuk berburu kemudian diberikan kepadamu (tuannya). Kemampuan kamu mengajarkan atau melatih tersebut sebagaimana Allah ajarkan kepadamu. ayat ini menjelaskan hukum bolehnya memakan binatang buruan oleh binatang buas yang telah terlatih (Shihab, 2011).

Makna *tadrīb* juga dapat didapati ketika mengajarkan tulis-menulis ataupun khat (kaligrafi) sebagaimana disebutkan Ar-Rāzī dan Sa'īd Ḥawwa dalam tafsir mereka ketika menafsirkan ayat وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ(Qs. Āli 'Imrān: 48) ta'līm al-kitab disini bukan hanya mengajarkan Al-kitāb namun juga mencakup mengajarkan *al-kitābah* yakni baca-tulis. Proses pembelajaran salahsatunya dilakukan dengan pelatihan-pelatihan (*tadrīb*) karenanya seringkali disebut sebagai ketrampilan bukan sekedar kemampuan.

D. Makna *Ḥikmah*

Kata *ḥikmah* dalam Al-Qur'anterulang sebanyak 20 kali dalam 12 surah dan 19 ayat, yaitu di Qs. Al-baqarah: 129, Qs. Al-baqarah: 151, Qs. Al-baqarah: 231, Qs. Al-baqarah: 25 dan Qs. Al-baqarah: 269, Qs. Āli 'Imrān: 48, Qs. Āli 'Imrān: 81 dan Qs. Āli 'Imrān: 164, Qs. Al-nisā': 54 dan Qs. Al-nisā':

113, Qs. Al-māidah: 110, Qs. Al-naḥl: 125, Qs. Al-isrā': 39, Qs. Luqmān: 12, Qs. Al-aḥzāb: 34, Qs. Ṣad: 20, Qs. Al-zukhrūf: 63, Qs. Al-qamar: 5 serta Qs. Al-jumu'ah: 2. Berdasarkan kategori sūrah dan perodesisasi turunnya ayat-ayat Al-Qur'an(*makkiyah* dan madaniyah) sebaran terma *ḥikmah* tersebut diuraikan dalam tabel berikut.

Tabel 3.30 Sebaran terma *ḥikmah* berdasarkan kategori turunnya surah

No.	Tersebutkan dalam Qur'an		Kategori
	Surah	Ayat	
1	Al-baqarah	129, 151, 231, 251, 269	Madaniyyah
2	Āli 'Imrān	48, 81, 164	Madaniyyah
3	Al-nisā'	54, 113	Madaniyyah
4	Al-māidah	110	Madaniyyah
5	An-naḥl	125	Makkiyyah
6	Al-isrā'	39	Makkiyyah
7	Luqmān	12	Makkiyyah
8	Al-aḥzāb	34	Madaniyyah
9	Ṣad	20	Makkiyyah
10	Az-Zukhruf	63	Makkiyyah
11	Al-qamar	5	Makkiyyah
12	Al-jumu'ah	2	Madaniyyah

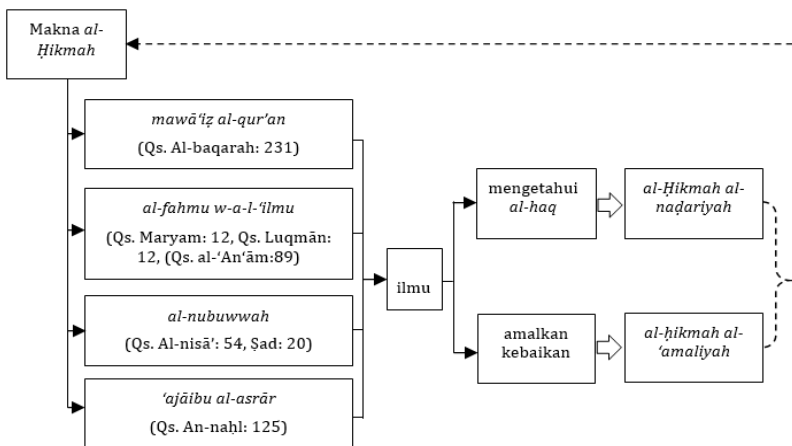
Ḥikmah berasal dari tiga huruf dasar, *ḥa, kaf* dan *mīm.* Jika ditelusuri lebih mendalam *ḥikmah* akan memiliki banyak bentuk derivasinya seperti *ḥakīm, ḥukamā'* dan sebagainya. Berangkat dari empat ayat sebagai sumber pokok penelitian yakni pada Qs. Al-jumu'ah ayat kedua, Qs. Āli 'Imrān: 164, Qs. Al-baqarah: 129 dan Qs. Al-baqarah: 151. Adapun bentuk derivasi dari keempat terma dalam empat ayat tersebut yakni *tilāwah*, *tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah* sebagai upaya menangkap makna lebih komprehenship. Namun, penulis membatasi diri-khususnya-terma *ḥikmah* sebagaimana disebutkan diatas.

Ar-Rāzī mendefinisikan *ḥikmah* sebagai *al-iṣābah fi al-qaul w-a-l ʻamal* yakni kesepaduan, kecocokan maupun kesesuaian ucapan dan perbuatan. Pengertian ini dijelaskan Ar-Rāzī ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 129. Ayat ini menjelaskan salah satu diantara sifat Rasul Muhammad *ṣallāhu ʻalaihi wassalam* adalah *ḥikmah* yakni mengajarkan *al-ḥikmah,* kesepaduan amal dan perbuatan, keduanya merupakan syarat mutlak ketika seseorang patut disebut sebagai *al-ḥakīm* ahli *ḥikmah*.Allah berfirman mengisahkan doa Nabi Ibrāhīm bersama Ismāīl putranya, *ya Tuhan kami utuslah untuk mereka* anak keturunanku *seorang rasūl* sebagai pengemban *risālah* untuk sekalian alam *dari golongan mereka* berasal dari bangsanya sendiri guna mengingatkan dengan *membacakan ayat-ayat-Mu dan mengajarkan mereka al-kitāb* Al-Qur'an dan juga mengajarkan *al-ḥikmah*. Rasulullah mengajarkan wahyu kepada umatnya dengan harapan manusia semakin bijaksana.

Ar-Rāzī mengidentifikasi pengertian *ḥikmah* terkait dua hal yaitu ilmu dan perilaku yang benar ketika menjelaskan Qs. Al-baqarah: 269 dengan diawali merujuk pendapatnya Muqātil bahwa tafsir *ḥikmah* dalam Al-Qur'anada empat, *pertama* petunjuk Al-Qur'an(Qs. Al-baqarah: 231)*, kedua al-fahmu* dan ilmu (Qs. Maryam: 12, Qs. Luqmān:12, dan Qs. Al-ʻanʻām: 89). *Ketiga nubuwwah* (Qs. Al-baqarah: 251) dan *keempat* Al-Qur'an dengan berbagai keajaiban dan rahasianya (Qs. An-naḥl: 125). Kemudian, Ar-Rāzī menuturkan bahwa makna *ḥikmah* tidak akan keluar dari dua makna ini yakni ilmu dan perilaku, sehingga mengantarkan kepada sebuah tesis bahwa kesempurnaan manusia dalam dua perkara yakni mengetahui *al-haq* dengan sendirinya dan *al-khair* karena mengamalkannya. Yang pertama disebut sebagai *ḥikmah naḍariyah* yang menghasilkan ilmu dan temuan terapan sedangkan bagian kedua *disebut ḥikmah amaliyah* yang mengantarkan kepada adil dan benar (Al-Rāzī, 1420)

Tabel 3.31 Pemaknaan *ḥikmah* dalam *Mafātīḥul Gayb*

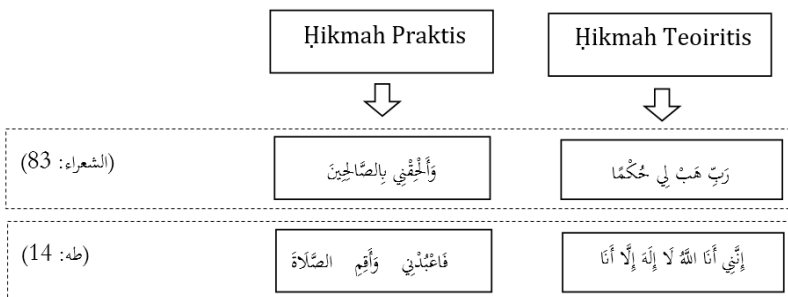
No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ḥikmah Menurut Ar-Rāzī
1	Al-baqarah: 129	Benarnya ucapan dan perbuatan
2	Al-baqarah: 151	Ilmu syariah, mencakup Qur'an dan sunnah
3	Al-baqarah: 231	Sunnah
4	Al-baqarah: 251	Menempatkan sesuatu pada tempatnya
5	Al-baqarah: 269	Ilmu, mengarahkan beramal benar
6	Al-baqarah: 269	Ilmu, naḍari dan amali
7	Āli 'Imrān: 48	Ajarkan ilmu dan arahkan perbuatan
8	Āli 'Imrān: 81	Wahyu
9	Āli 'Imrān: 164	Keindahan, rahasia, manfaat syariah
10	Al-nisā': 54	Rahasia hakikat, bakat sempurna
11	Al-nisā': 113	Rahasia (pokok ajaran) syariah
12	Al-māidah: 110	Ilmu *naḍari* dan ilmu *'amali*
13	An-naḥl: 125	Bukti *qaṭ'iyah yaqiniyah*
14	Al-isrā': 39	Mengetahui hakikat kebenaran
15	Luqmān: 12	Kesesuaian amal dan ilmu
16	Al-aḥzāb: 34	Ucapan nabi Saw.
17	Ṣad: 20	Ilmu dan amal
18	Az-Zukhruf: 63	Mengetahui hakikat Allah
19	Al-qamar: 5	Menurunkan berita
20	Al-jumu'ah: 2	Kewajiban, kewajiban berpegang teguh agama

Allah berfirman *yu'ti al-ḥikmata man yasyā' wa man yu'ta al-ḥikmata faqad ūṭiya khairan kaśīran,* Allah menganugerahkan dengan *memberikan ḥikmah bagi orang yang dikehendakinya* untuk diberikan kelebihan ini, baik berupa ilmu maupun bererilaku secara benar, *maka barangsiapa diberikan* kenikmatanyang berupa *ḥikmah* tersebut, sungguh Allah memberikan kebaikan yang banyak kepadanya (Qs. Al-baqarah: 269). Ketika mengungkap makna *ḥikmah* dalam ayat ini, Ar-Rāzī banyak membahas dan mencontohkan *ḥikmah.* Diawali dengan mengemukakan riwāyat dari Muqātil akan makna *ḥikmah* ketika menafsirkan ayat ini, Ar-Rāzī menjelaskan bangunan epistemologi *ḥikmah* untuk dikembangkan penulis sebagaimana Gambar 3.3.

Gambar. 3.3 Epistemologi *ḥikmah* menurutAl-Rāzī

Gambar di atas menjelaskan bahwa makna *ḥikmah* berangkat dari empat makna yaitu (1) *mawā'iẓ Al-Qur'an*, yakni petuah, petunjuk, nasihat dan bimbingan Qur'ani, bersumber dari Al-Qur'an sebagai wahyu Rasulullah *ṣallahu 'alaihi wassalam.* (2) *al-fahmu wa al-'ilmu,* makna *ḥikmah* menunjukkan suatu pemahaman yang baik akan sesuatu sehingga seseorang dapat berilmu amaliah sekaligus beramal ilmiah, antara ilmu dan perilaku merupakan satu kesatuan tidak terpisahkan sebagai intisari dari *ḥikmah* itu sendiri. (3) *an-Nubuwah,* penegasan bahwa mereka yang diberikan *ḥikmah* adalah manusia terpilih, tak jarang Allah mengisyaratkan kenabian seorang Rasul ataupun mengujinya dengan berproses mencapai puncak dari *al-fahmu w-a-l 'ilmu* seperti Musa belajar dengan Nabi Khiḍr, anugerah kemuliaan Nabi Dawud dengan kekuasaan kerajaan yang begitu agung ataupun nasihat Luqmān al-Ḥakīm hingga sebagian *mufassir* menyebutnya sebagai Nabi bukan sekedar orang yang bijaksana ahli *ḥikmah.* (4) *'Ajāibu al-Asrār,* bahwa seorang dianggap memiliki *ḥikmah* ketika mampu menyingkap (*yaksyifu*)berbagai rahasia sesuatu yang tidak mampu

dipahami orang pada umumnya. Baik rahasia dari pemahaman terhadap Al-Qur'an dan sunnah, *aḥkām asy-syar'iyyah* serta kebajikan lainnya. Bahkan, bukan sekedar mampu membuka rahasia, namun juga mampu mengetahui sebab-akibat yang ditimbulkan serta manfaat dengan adanya sesuatu itu terjadi.

Keempat keistimewaan tersebut ditempuh dengan ilmu. Patut kiranya ilmu dipahami sebagai syarat mutlak akan adanya *ḥikmah*, bagaimana seseorang mendapatkan *ḥikmah* istimewa sedemikian banyaknya tanpa memiliki suatu pengetahuan akan sesuatu. Ilmu disini dimaksudkan ilmu yang diperoleh melalui sebuah proses mencari, memahami ataupun mencapai suatu hal ataupun ilmu yang bersumber dari Sang Pencipta sebagai anugerah bagi seseorang karena menjadi makhluk terpilih olehnya ataupun karena kebaikan-kebaikan yang diperbuat baik karena keadilannya dalam memutuskan sesuatu ataupun kebenaran dan penjagaan terhadap *al-haq* sehingga layak mendapatkan suatu anugerah yakni *al-ḥikmah.* Dari sini jelas kiranya, bahwa Ar-Rāzī menyepadankan *al-ḥikmah* dan ilmu, ilmu adalah *ḥikmah* dan *ḥikmah* itu ilmu.

Ḥikmah atau Ilmu dikategorikan Ar-Rāzī menjadi dua yaitu *ḥikmah naḍariyah* dan *ḥikmah 'amaliyah.* Yang pertama identik dengan *ḥikmah teoritis* dan yang kedua dapat disepadankan dengan terminologi *ḥikmah praktis. Ḥikmah* teoritis mencakup pemahaman akan hakikat sesuatu, pengetahuan yang baik terhadap apa yang dilihatnya sehingga mendatangkan *ḥikmah* praktis sebagai implementasi atas paradigma yang telah dimiliki. Ar-Rāzī mencontohkan sebagaimana gambar berikut:

Gambar 3.4 Contoh *ḥikmah* teoritis dan *ḥikmah* praktis menurut Al-Rāzī

Terma *ḥikmah* bermakna ilmu juga digunakan Ar-Rāzī ketika menafsirkan terma *ḥikmah* dalam Qs. Al-baqarah: 151 bahwasannya maksud *ḥikmah* dalam ayat ini adalah ilmu tentang syariat yang mencakup Al-Qur'an dengan berbagai rinciannya. Senada dengan penafsiran ayat ini Al-Zuḥaylī yang menjelaskan bahwa *ḥikmah* merupakan pengetahuan rahasia hukum dan tujuannya atau *maqāsidsyar*'*iyyah* (Qs. An-nisā': 113) yakni pemahaman terhadapnya (Al-Rāzī, 1420).

Ibnu Kaṡīr banyak memaknai *ḥikmah* dalam Al-Qur'an dengan Sunnah, terlebih ketika *lafaẓ ḥikmah* disandingkan dengan *al-kitāb*. Selain makna tersebut *ḥikmah* juga berarti kenabian, risālah, pemahaman, hidayah dan esensi dari *ḥikmah* yakni perintah berbuat baik serta menjauhi perbuatan tercela. Selengkapnya pada tabel berikut.

Tabel 3.32 Pemaknaan *ḥikmah* dalam *Al-tafsīr Al-Qur'an Al-karīm*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ḥikmah menurut Ibnu Kaṡīr
1	Al-baqarah: 129	Sunnah
2	Al-baqarah: 151	Sunnah
3	Al-baqarah: 231	Sunnah
4	Al-baqarah: 251	Nubuwah
5	Al-baqarah: 269	An-nubuwah
6	Al-baqarah: 269	An-nubuwwah, ar-risālah
7	Āli 'Imrān: 48	An-nubuwwah, ar-risālah
8	Āli 'Imrān: 81	An-nubuwwah
9	Āli 'Imrān: 164	Sunnah
10	Al-nisā': 54	Sunnah
11	Al-nisā': 113	Sunnah
12	Al-māidah: 110	Garis pemahaman
13	An-naḥl: 125	Turunan dari Qur'an-sunnah
14	Al-isrā': 39	Perintah amal indah, cegah sifat tercela
15	Luqmān: 12	Al-fahmu dan ilmu
16	Al-aḥzāb: 34	Sunnah
17	Ṣad: 20	Paham, kecerdasan
18	Az-Zukhruf: 63	An-nubuwwah
19	Al-qamar: 5	Hidayah Allah
20	Al-jumu'ah: 2	Sunnah

Sementara Sayyid Quṭb memaknai *ḥikmah* beberapa dengan arti Sunnah dan makna lainnya. Penulis *Fi Zilāl Al-Qur'an* memberikan pergatian lebih kepada konsepsi diri maupun anugerah seseorang sehingga menjadikannya istimewa. Secara rinci pemaknaannya dalam *fī ẓilāl Al-Qur'an* sebagaimana dalam Tabel 3.33.

Tabel 3.33 menunjukkan bahwa Sayyid Quṭb memaknai terma *ḥikmah* dengan arti yang lebih beragam yaitu Sunnah, mengetahui tujuan dan arah, keṣāliḥan, pemahaman, kenabian, pengetahuan, bijaksana, cara mengatur segalanya dan mengetahui akan hakikat sesuatu.

Tabel 3.33 Pemaknaan *ḥikmah* dalam *Fī Ẓilāl Al-Qur'an*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ḥikmah Menurut Sayyid Quṭb
1	Al-baqarah: 129	Sunnah
2	Al-baqarah: 151	Mengetahui arah dan tujuan suatu perkara
3	Al-baqarah: 231	Sunnah
4	Al-baqarah: 251	Keṣāliḥan, kebaikan dan perkembangan
5	Al-baqarah: 269	Pemahaman datang dari Qur'an-sunnah
6	Al-baqarah: 269	Kesederhanan, pengetahuan akan sebab-tujuan
7	Āli 'Imrān: 48	Keadaan jiwa mampu tempatkan di tempatnya
8	Āli 'Imrān: 81	Ajaran nabi
9	Āli 'Imrān: 164	Menjadikan mereka guru semesta, *hukama* dunia
10	Al-nisā': 54	Kenabian
11	Al-nisā': 113	Pengetahuan
12	Al-māidah: 110	Cara mengatur segala urusan
13	An-naḥl: 125	Menguasai kondisi, keadaan *mad'u*
14	Al-isrā': 39	Landasan Islam
15	Luqmān: 12	Pengarahan yang bijakssana
16	Al-aḥzāb: 34	Sunnah
17	Ṣad: 20	Penjagaan dan anugerah
18	Az-Zukhruf: 63	Anugerah
19	Al-qamar: 5	Memanfaatkan berita
20	Al-jumu'ah: 2	Sunnah, mengetahui hakikat segala sesuatu

Selanjutnya, pemaknaan *ḥikmah* menurut Sa'īd Ḥawwa dalam kitab *Al-Asās Fi Al-Tafsīr*. Sa'īd Ḥawwa memaknai *ḥikmah* dalam beberapa arti, sebagaimana para mufassir lainnya meskipun ada beberapa ayat yang berbeda dalam memaknainya. Sa'īd Ḥawwa memaknai terma *ḥikmah* dengan arti Sunnah, kenabian, potensi dan kehormatan, menempatkan sesuatu pada tempatnya, ilmu ataupun ajaran dari Al-Qur'an dan Sunnah, *al-wa'ẓu* atau petuah dan nasehat, kebijaksanaan dan puncak kebenaran. Selengkapnya pemaknaan terma *ḥikmah* dalam Al-Qur'an dapat di lihat padaTabel 3.34.

Hamka dalam menjelaskan terma *ḥikmah* lebih banyak menggunakan arti kebijaksanaan daripada makna lainnya. *Ḥikmah* juga berarti mengetahui yang tersirat dari yang tersurat, melihat yang gaib dari yang nyata, mengetahui kepastian akhir akan sesuatu karena telah melihat pangkalnya. *Ḥikmah* disebut bijaksana, dalam Bahasa Arab orang yang

memiliki *ḥikmah* disebut sebagai *al-ḥakīm* satu *asmā* Allah, karenanya kekayaan tertinggi bagi seorang hamba yang diberikan Allah kepadanya adalah kekayaan *ḥikmah.*

Tabel 3.34 Pemaknaan *ḥikmah* dalam *Al-asās Fi al-Tafsīr*

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Ḥikmah Menurut Sa'id Ḥawwa
1	Al-baqarah: 129	Menempatkan sesuatu pada tempatnya
2	Al-baqarah: 151	Sunnah dan fiqh
3	Al-baqarah: 231	Sunnah
4	Al-baqarah: 251	*Nubuwah*
5	Al-baqarah: 269	Ilmu dari Qur'an-sunnah, tempatkan di tempatnya
6	Al-baqarah: 269	Tempatkan sesuatu di tempatnya, halal- haram
7	Āli 'Imrān: 48	Menempatkan sesuatu pada tempatnya
8	Āli 'Imrān: 81	*An-nubuwwah*
9	Āli 'Imrān: 164	Sunnah
10	Al-nisā': 54	Petuah dan Fiqh
11	Al-nisā': 113	Sunnah
12	Al-māidah: 110	Perkataan bijaksana, sesuai kondisi/ tempat
13	An-naḥl: 125	Ujaran bijaksana
14	Al-isrā': 39	Ajaran dari Allah perbuatan, perintah, larangan, kalam
15	Luqmān: 12	Benarnya ucapan dan perbuatan
16	Al-aḥzāb: 34	Sunnah
17	Ṣad: 20	Potensi dan kehormatan
18	Az-zukhruf: 63	*Nubuwwah*
19	Al-qamar: 5	Puncak kebenaran
20	Al-jumu'ah: 2	Kebijaksanaan

Hamka juga mengutip definisi *ḥikmah* yang dijelaskan oleh Muhammad Abduh dan Ibnu Abbas. Abduh menjelaskan *ḥikmah* adalah ilmu yang *ṣaḥīḥ*, dapat dipertanggungjawabkan, memiliki pengaruh bagi diri sendiri sehingga seseorang dapat menentukan *irādah* dan kemauan serta memilih apa yang dikerjakan. Sementara Ibnu Abbas berpendapat *al-ḥikmah huwa al-fiqh fi Al-Qur'an*yakni kemampuan memahami Al-Qur'an, mampu membedakan antara *Hūdan* dan ḥukum, anta wājib dan ḥarām serta mengetahui sebab pewajiban serta pengharaman tersebut, mampu mengqiyaskan yang *furū'* (cabang) kepada yang *aṡal* (pokok). Berbagai kemampuan tersebut merupakan kompetensi utama bagi seorang mujtahid.

Dari penjelasan ini Hamka mensejajarkan ahli fiqh (mujtahid) dengan al-ḥakīm (ahli *ḥikmah*). Berbagai definisi tersebut Hamka sebutkan ketika menjelaskan firman Allah yang terjemah maknanya …*Dia (Allah) menganugerahkan ḥikmah kepada siapa yang Dia kehendaki, dan barangsiapa yang diberi ḥikmah maka sesungguhnya dia telah diberi kekayaan (kebaikan) yang banyak* (Qs. Al-baqarah: 269). Secara rinci, pemaknaan Hamka terhadap terma *ḥikmah* dalam Tafsir Al-Azhār dapat dilihat pada tabel sebagai berikut.

Ḥikmah bermakna *Sunnah*digunakan Hamka ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 231 dan Qs. Al-Jumu'ah: 2. Makna *nubuwwah* digunakan Hamka ketika menafsirkan Qs. Āli 'Imrān: 81, Qs. Al-baqarah: 251. Makna lain dari *ḥikmah* adalah kebijaksanaan. Hamka menggunakan arti ini ketika menjeaskan pemaknaan terhadap Qs. An-naḥl: 125, Qs. Al-baqarah: 129, Al-baqarah: 151 dan Qs. Ṣad: 20 (Hamka, 2015).

Tabel 3.35 Pemaknaan terma *ḥikmah* dalam tafsīr Al-Azhār

No.	Sūrah dan Ayat	Arti Ḥikmah Menurut Hamka
1	Al-baqarah: 129	Kebijaksanaan
2	Al-baqarah: 151	Kebijaksanaan, rahasia kehidupan
3	Al-baqarah: 231	Sunnah
4	Al-baqarah: 251	Nubuwah
5	Āli ʻImrān: 81	An-nubuwwah
6	Al-baqarah: 269	Puncak ilmu, mengetahui yang tersirat dari tersurat
7	Al-baqarah: 269	Cerdas, berilmu luas, tinggi budi, mampu sesuaikan diri
8	Āli ʻImrān: 48	Kebijaksanaan, tinggi budi, visionery (jauh pandangan)
9	Al-nisā': 54	Anugerah rasul
10	Āli ʻImrān: 164	Kesanggupan memandang jauh, lihat tersirat
11	Al-isrā': 39	Tuntunan
12	Al-māidah: 110	Mengajarkan yang tersirat dari kecerdasan akal
13	Al-qamar: 5	Kata-kata berarti
14	Az-Zukhruf: 63	Rahasia hidup
15	Luqmān: 12	Lakukan suatu amal dengan tuntunan ilmu
16	An-naḥl: 125	Kebijaksanaan pada ucapan, tindakan, sikap hidup
17	Al-nisā': 113	Perenungan dan pemahaman yang tersirat dari kitab (Al-Qur'an)
18	Al-aḥzāb: 34	Ucapan ḥikmah rasul, fatwa, nasehat, *tamṡil*
19	Ṣad: 20	Kebijaksanaan, taktik dan teknik memerintah
20	Al-jumuʻah: 2	Sunnah rasul yakni keteladanannya

Menurut hemat penulis, makna kebijaksanaan merupakan makna hakiki dari *ḥikmah* dari pembacaan terhadap tafsīr Al-Azhar karya Hamka. Orang yang bijaksana adalah yang mampu mengetahui yang tersurat dan tersirat, memiliki ilmu serta mampu mengimplementasikannya dalam kehidupan, sehingga pada puncaknya menjadikannya pribadi yang kokoh keimanannya, takut kepada Allah dan selalu menjadi pribadi yang bersyukur atas segala nikmat yang diperolehnya.

Berilmu merupakan modal utama seseorang untuk mendapatkan *ḥikmah* karena *ḥikmah* adalah puncak dari ilmu itu sendiri, yakni ketika seseorang mampu memanfaatkan ilmu

yang dimiliki untuk kemanfaatan yang lebih luas bagi dirinya sendiri maupun orang lain.

Al-ḥakīm sebagai sebutan bagi orang yang telah memperoleh *ḥikmah* pada umumnya adalah mereka yang memiliki keluasaan ilmu. Dengan anugerah keistimewaan tersebut orang akan semakin takut (*khauf*) kepada Allah dan selalu bersyukur atas segala anugerah yang didapatkannya. Maka ahli *ḥikmah* adalah orang yang berilmu, takut kepada Allah dan selalu bersyukur atas segala nikmat yang didapatkannya.

Hamka cenderung mengilustrasikan proses untuk mendapatkan kemam-puan istimewa yakni *ḥikmah* dapat ditempuh dengan merenungi dan memahami yang tersirat dari kitab yang diturunkan Allah *subḥānahu wa ta'āla* sehingga mendapatkan rahasia dan maksud sejatinya. *ḥikmah* diidentikkan dengan kemampuan istimewa, karena menurut Hamka *ḥikmah* dapat disebut sebagai kemampuan memandang jauh, menilik yang tersirat di balik yang tersurat ketika mengomentari Qs. Āli 'Imrān: 164 (Hamka, 2015).

Ketika menafsirkan Qs. An-nisā': 113 **وأَنزل الله عليك الكتاب والحكمة**... *dan Allah menurunkan kepadamu Al-kitāb dan ḥikmah,* Hamka berpendapat bahwa *ḥikmah* dalam ayat ini menunjukkan arti kemampuan untuk memiliki pemahaman yang benar tentang Al-kitāb dan pengamalan akan ajarannya agar dapat dijadikan teladan oleh umatmu.

Selanjutnya, adalah pemaknaan *ḥikmah* menurut Al-Zuḥaylī. Pemaknaan Al-Zuḥaylī terhadap terma *ḥikmah* diatas menjadi menarik yang berbeda dengan para mufassir lainnya, yakni *ḥikmah* sebagai memahami *maqāṣid syarī'ah*. Hal ini menunjukkan bahwa seorang mufassir ketika menjelaskan makna Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh latar belakang keilmuannya. Az-zuhaylī sebagai pakar fiqh sangat kentara dalam berbagai karyanya termasuk tafsir Al-Munīr.

Tabel 3.36 Pemaknaan *ḥikmah* dalam tafsīr Al-Munīr

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Ḥikmah Menurut Az-Zuḥaylī
1	Al-baqarah: 129	Rahasia *syarī'ah* dan tujuannya
2	Al-baqarah: 151	Ilmu bermanfaat
3	Al-baqarah: 231	Sunnah
4	Al-baqarah: 251	*Nubuwah*
5	Al-baqarah: 269	Imu bermanfaat berpengaruh pada amal dan jiwa
6	Al-baqarah: 269	Pemahaman yang benar, ilmu bermanfaat
7	Āli 'Imrān: 48	Ilmu bermanfaat
8	Āli 'Imrān: 81	*An-nubuwwah*
9	Āli 'Imrān: 164	Sunnah nabi
10	Al-nisā': 54	Memahami rahasia syariah
11	Al-nisā': 113	Memahami *maqāsid syari'ah*
12	Al-māidah: 110	Garis pemahaman
13	An-naḥl: 125	Ujaran bijaksana, perkataan benar
14	Al-isrā': 39	Tahu kebenaran Allah, kebaikan petuah amalkan
15	Luqmān: 12	Akal, kecerdasan dan kesesuaian
16	Al-aḥzāb: 34	Ucapan nabi Saw.
17	Ṣad: 20	*An-nubuwwah*, sempurnanya ilmu, kebenaran ucapan dengan amal
18	Az-Zukhruf: 63	Landasan agama
19	Al-qamar: 5	Puncak hikmah, keindahan
20	Al-jumu'ah: 2	*Syarī'ah*, ajaran agama dan hukum-hukum Qur'an

Ḥikmah berarti kebijakan dan kemahiran melaksanakan hal-hal yang mendatangkan manfaat serta menampik maḍarat. Ungkap Quraish Shihab ketika memaknai Qs. Āli 'Imrān: 164. Penjelasan serupa digunakan ketika menafsirkan Qs. Luqmān: 12 bahwa *ḥikmah* menunjukkan sesuatu yang bila digunakan/ diperhatikan akan menghalangi terjadinya *maḍarat* atau kesulitan lebih besar dan atau mendatangkan kemaslahatan, kemudahan lebih besar. Karenanya, *ḥikmah* diambil dari kata *hakamah* berarti kendali, memilih perbuatan yang terbaik dan sesuai.

Tidak semua orang dapat memperoleh *ḥikmah* kecuali hambaNya yang terpilih. Kemampuan memilih dan memilah, menyaring suatu informasi hingga memutuskan sesuatu dengan menyadari akan efek yang ditimbulkan bukanlah hal yang mudah. Karenanya, hanya orang terpilih yang dapat mencapainya...*(Allah) memberikan ḥikmah kepada orang yang*

dikehendaki-Nya... kemudian Allah memberikan apresiasi terbaik bagi mereka yang dapat mencapainya sebagaimana firmanNya *...barangsiapa yang diberikan kepadaNya al-ḥikmah, maka sesungguhnya diberikan (kepadanya) kebaikan yang banyak*... (Qs. Al-baqarah: 269).

Tafsir ketujuh dalam penelitian ini adalah tafsir Al-Miṣbāḥ yang tulis oleh guru besar di bidang tafsīr yakni Qurais Shihab. Guru Besar di bidang Tafsir tersebut banyak menjelaskan arti dari *ḥikmah* dalam Al-Qur'an sebagai Sunnah nabi Muhammad saw, makna lainnya sebagaimana dalam Tabel 3.37.

Berdasarkan Tabel 3.37, penulis berusaha menguraikan maksud dari pemaknaan Qurais Shihab. Secara etimologi terma *ḥikmah* berasal dari tiga huruf yakni *ḥa', kaf* dan *mīm* yang berkisar maknanya menghalangi (dalam terma *ḥukum*) dan kendali (terma *ḥakamah*). Secara terminologi pengertian *ḥikmah* dijelaskan Quraish Shihab ketika menjelaskan Qs. Luqmān: 2 dan Qs. Luqmān: 12. Makna dasar *ḥikmah* adalah sesuatu yang bila digunakan atau diperhatikan akan menghalangi terjadinya muḍarat atau kesulitan dan atau mendatangkan kemaslahatan dan kemudahan.

Tabel 3.37 Pemaknaan *ḥikmah* dalam tafsīr Al-Miṣbāḥ

No.	Sūrah dan Ayat	Makna *Ḥikmah* menurut *Qurais Shihab*
1	Al-baqarah: 129	Sunnah, kebajikan, kemahiran
2	Al-baqarah: 151	Sunnah
3	Al-baqarah: 231	Sunnah
4	Al-baqarah: 251	Kemampuan menjaga kerajaan/ kekuasaan
5	Al-baqarah: 269	Memahami dan mengambil pilihan tepat
6	Al-baqarah: 269	Memahami petunjuk Allah dan mengamalkannya
7	Āli 'Imrān: 48	Pengetahuan yang benar dan bermanfaat
8	Āli 'Imrān: 81	Ajaran agama
9	Āli 'Imrān: 164	Keteladanan
10	Al-nisā': 54	Pengetahuan benar kemampuan amal
11	Al-nisā': 113	Kemampuan, pemahaman, amal
12	Al-māidah: 110	Tepat beramal, bijaksana
13	An-naḥl: 125	Pilih amal terbaik dan sesuai
14	Al-isrā': 39	Tuntunan
15	Luqmān: 12	Sesuatu datangkan maslahat, halangi maḍārat
16	Al-aḥzāb: 34	Ilmu amaliah dan amal ilmiah
17	Ṣad: 20	Kenabian
18	Az-Zukhruf: 63	Ilmu *amaliah* dan amal *ilmiah*
19	Al-qamar: 5	Ilmu *amaliah* dan amal *ilmiah*
20	Al-jumu'ah: 2	Pengetahuan tentang keindahan, rahasia, motif dan manfaat *syarī'at*

Perwujudan *ḥikmah* adalah memilih yang terbaik dan sesuai, pelakunya disebut *al-ḥakīm.* Seorang yang tepat dalam penilaian dan pengaturannya disebut sebagai *ḥakīm*. Al-Qur'an besifat *ḥakīm* karena seluruh kandungan (isi) Al-Qur'an merupakan petunjuk yang terbaik guna mendatang suatu maslahat dan menghindarkan penganutnya dari keburukan. Arti *ḥikmah* tersebut merupakan makna dasar. *Ḥikmah* juga memiliki arti mengetahui yang paling utama dari segala sesuatu, baik pengetahuan maupun perbuatan; ilmu amaliah dan amal ilmiah.

Makna yang paling banyak digunakan Quraish Shihab ketika menafsirkan *ḥikmah* adalah Sunnah, karena pada dasarnya *ḥikmah* dipahami juga sebagai ajaran nabi Muhammad saw dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun pembenaran terhadap apa yang dilakukan manusia. Hal ini juga dapat dipahami dari pesan dan kesan dari Al-Qur'an itu

sendiri, dimana terma *Sunnah* banyak disandingkan dengan terma *al-kitāb* (yang banyak disebutkan sebagai isyarat dari Al-Qur'an).

Pemaknaan *ḥikmah* sebagai Sunnah digunakan Quraish Shihab ketika menafsīrkan Qs. Al-baqarah: 129, Qs. Al-baqarah: 151, Qs. Al-baqarah: 231 dan Qs. Āli 'Imrān: 164. *Ḥikmah* dapat juga diartikan sebagai kenabian (Qs. Ṣad: 20), ajaran agama Islam selain tersuratkan dalam Al-Qur'an(Qs. Āli 'Imrān: 81), Tuntunan (Qs. Al-isrā': 39) serta kemampuan mengamalkan ajaran dan tuntunan Islam (Qs. An-nisā': 113).

Ḥikmah memiliki kedudukan yang sama dengan Al-kitāb (Al-Qur'an) sebagaimana Allah menyandingkan keduanya dalam dalam beberapa ayat Al-Qur'anseperti Qs. Al-baqarah: 129, Al-baqarah: 151, Al-baqarah: 231, Qs. Āli 'Imrān: 164, Qs. An-nisā': 54, Qs. Qs. An-nisā': 113, Qs. Al-māidah: 110 dan Qs. Al-jumu'ah: 2.

Secara spesifik Quraish Shihab menjelaskan kedudukan tersebut bahwa *ḥikmah* merupakan ajaran-ajaran agama yang diwahyukan oleh Allah kepada utusan-Nya dan tidak tercantum dalam kitab suci ketika menafsirkan *....ingatlah ketika Allah mengambil perjanjian dari para Nabi, sungguh apa yang Aku anugerahkan kepadamu berupa al-kitāb dan ḥikmah…* (Qs. Āli 'Imrān: 81). *Ḥikmah* memiliki posisi setara dengan Al-Qur'an meskipun tidak tercantum di dalam Al-Qur'an.

Quraish Shihab menjelaskan posisi *ḥikmah* sebagai ajaran nabi Muhammad saw, baik dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun pembenaran terhadap apa yang dilakukan manusia atau dikenal dengan istilah Sunnah ketika menjelaskan makna Qs. Al-baqarah: 151. Karenanya, *ḥikmah* dipahami juga sebagai kemampuan pemahaman dan pengamalan yang dimiliki nabi terhadap ajaran Allah agar dapat diteladani oleh umat manusia, terang Quraish Shihab ketika menerangkan Qs. An-nisā': 113.

Berkaitan dengan ilmu, Quraish Shihab memberikan suatu pengertian bahwa *ḥikmah* adalah ilmu amaliah dan amal ilmiah yakni ilmu yang didukung oleh amal dan amal yang tepat didukung oleh ilmu. Penjelasan ini disebutkan Quraish Shihab ketika menafsirkan Qs. Az-zukhrūf: 63, Qs. Al-qamar: 5, Qs. Luqmān: 2, Qs. Luqmān: 12 dan Qs. Al-aḥzāb: 34.

Ḥikmah merupakan suatu pengetahuan tentang ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan segala sesuatu terkait amal. Di sisi lain implementasi ilmu tersebut haruslah tepat guna dan tepat manfaat sehingga segala amal yang dilakukan dilandasi ilmu bukan sekedar keinginan semata tanpa dasar.

Terma *ḥikmah* pada Qs. Al-baqarah: 251 mengandung makna kemampuan mengelola suatu amanah yang besar yakni sebuah kerajaan oleh Nabi Dawud as. Pada awalnya Dawud hanya seorang prajurit biasa ketika menghadapi Jālūt seorang penguasa yang ẓālim terhadap bani Isrāīl umat keturunan nabi Musa as. Pada masa-masa sulit ketika itu hingga pengusiran mereka dari tempat tinggalnya meninggalkan kesengsaraan yang amat sangat.

Hingga suatu saat mereka meminta doa kepada Nabi mereka ketika itu (karena banyak nabi yang diutus kepada nabi bani Isrāīl) agar Allah mengutus kepada mereka seorang Raja yang akan melindungi dan memenangkan mereka atas Jālūt. Allah pun mengabulkan doa tersebut dengan diangkatnya Ṭālūt (salah seorang diantara mereka yang memiliki tubuh yang tinggi dan besar, kata Ṭālūt seakar dengan *ṭawīl* berarti panjang, Ṭālūt memiliki tubuh panjang/ tinggi dan kekar). Namun, mereka tidak menerimanya sebagai pimpinannya karena Ṭālūt bukan berasal dari keturunan bangsawan dan hartawan. Nabi menyampaikan alasan pemilihan Ṭālūt didasarkan karena kualifikasi keluasaan ilmu dan keperkasaan jasmani (Qs. Al-baqarah: 246-247. Dari banyaknya bani Isrāīl tidak mengakui Ṭālūt kecuali sedikit, Allah menegaskan

bahwa *Allah memberikan kekuasaan kepada siapa yang dikehendakinya* berdasarkan *ḥikmah* dan kebijaksanaan-Nya.

Pengikut Ṭālūt yang tidak banyak tersebut tetap melanjutkan berperang melawan penguasa ẓālim Jalūt. Kemudian, Allah menunjukkan *ḥikmah* kepada Ṭālūt dengan menguji kedisiplinan pasukannya(Qs. Al-baqarah: 249). Ujian ini memang sangat berat, terlebih konon kondisi saat itu setelah menempuh perjalanan jauh di bawah terik matahari yang membakar kerongkongan. Quraish Shihab mengomentari bahwa ujian ini penting adanya, karena peperangan yang akan dihadapi sangat berat sehingga yang tidak siap lebih baik tidak terlibat daripada mempengaruhi mental orang yang sudah siap (Shihab, 2011).

Akibat dari ujian tersebut, banyak dari pasukan yang melanggarnya sehingga harus keluar barisan. Pengikut Ṭālūt yang meneruskan peperangan hanya tersisa sedikit (menurut sebagian ulama sekitar 313), diantara prajurit tersisa ketika itu adalah Dāwūd as. Dengan jumlah yang sedikit serta peralatan yang tidak lengkap selengkap musuh yang dihadapi yakni Jālūt yang perkasa, sebagian berkata dengan lainnya *tak ada kesanggupan kami hari ini menghadapi Jālūt dan tentaranya* namun, dengan optimism mereka saling memotivasi *berapa banyak terjadi golongan yang sedikit mengalahkan golongan yang banyak dengan izin Allah* (Qs. Al-baqarah: 249).

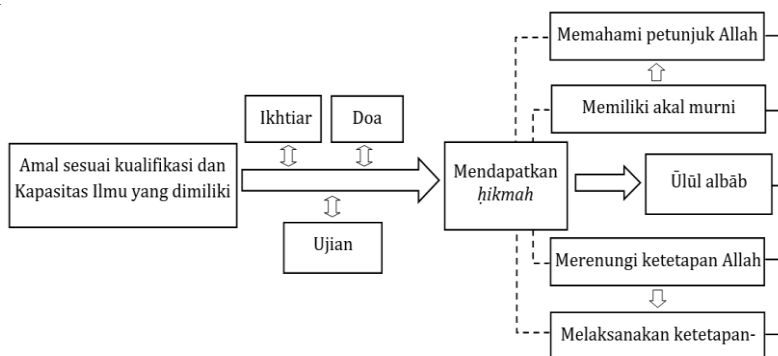
Pada saat sudah berhadapan dengan Jalūt dan pasukannya mereka berdoa *wahai Tuhan kami tuangkanlah* kedalam jiwa kami *kesabaran* dan ketabahan menghadapi segala macam ujian dalam peperangan ini *dan kukuhkanlah kaki kami* sehingga tidak lari dari pertempuran *dan menangkanlah kami* karena kemenangan hanya bersumber dari-Mu, apalagi kami *menghadapi orang-orang kafir* yakni orang yang mengingkari tuntunan-Mu dan menutupi kebenaran (Qs. Al-baqarah: 250).

Allah pun mengabulkan doa tersebut, Ṭālūt beserta pasukannya memenangkan peperangan dan Jālūt terbunuh oleh Dāwūd muda. *Mereka (tentara Ṭālūt) mengalahkan tentara Jālūt dengan izin Allah dan Dāwūd membunuh Jalūt,* sejak itu Ṭālūt menjadi raja. Setelah Ṭālūt meninggal kerajaan diteruskan oleh Dāwūd *kemudian Allah memberikan kepadanya kekuasaan/ kerajaan, ḥikmah dan mengajarkan kepadanya apa yang dikehendaki-Nya* (Qs. Al-baqarah: 251), seperti membuat baju besi (Qs. Al-anbiyā': 80), mengajarkan bahasa burung (Qs. Sabā': 10) dan keistimewaan lainnya.

Kisah penuh *ḥikmah* Jālūt, Ṭālūt dan Dāwūd memberikan sebuah pelajaran bahwa Dāwūd telah Allah siapkan untuk memimpin suatu kerajaan yang besar dengan penuh *ḥikmah* serta dengan berbagai kelebihannya melalui proses yang panjang, penuh ujian terlebih ketika ikut menjadi prajuritnya Ṭālūt hingga menjadi seorang raja. Kisah ini juga meneguhkan bahwa tidak semua persoalan sesuai dengan nalar rasional tetapi ada juga yang suprarasional sesuai pengaturan Allah dan kebijaksanaan-Nya. Hemat penulis, kisah dan fenomena ini adlah proses *ḥikmah.*

Kemampuan mengelola suatu persoalan besar akan mengantarkan seseorang memperoleh suatu anugerah yang istimewa, dalam firman-Nya *siapa yang dianugerahi al-ḥikmah itu, maka ia benar-benar telah diberi anugerah yang banyak* (Qs. Al-baqarah: 269).

Ḥikmah disini dapat dipahami sebagai pengetahuan tentang baik dan buruk, kemampuan menerapkan yang baik dan menghindarkan yang buruk, kemampuan mengasah dan mengasuh potensi diri yang dimiliki serta kemampuan menggunakan akalnya untuk memahami pelajaran tentang hakikat. Puncak dari mereka yang mendapatkan *ḥikmah* adalah *ūlūl albāb* yaitu orang yang memiliki akal murni, memahami aneka ragam petunjuk Allah, merenungi berbagai ketetapan Allah serta melaksanakannya (Shihab, 2011).

Proses mendapatkan *ḥikmah* diawali dengan melakukan amal perbuatan sesuai ilmu yang diketahui dan kapasitas yang miliki. Namun, dalam perjalanan waktu upaya profesionalitas tersebut akan diuji. Mereka yang mendapatkan *ḥikmah* terus berusaha memaksimalkan potensi dan daya yang dimiliki sehingga mampu memahami hakikat dari amal perbuatan.

Gambar 3.5 Proses mendapatkan *ḥikmah* perspektif tafsir Al-Miṣbāḥ

Seseorang ketika telah mencapai *ḥikmah* layak disebut sebagai *ūlūl albāb*, seorang cerdik cendekia yang memiliki akal murni terbebas dari belenggu-belenggu kotornya paradigma dan pemikiran, dengan jernih mampu memahami petunjuk Allah.

Hamka menggunakan beberapa pemaknaan dalam menjelaskan terma *ḥikmah* dalam Al-Qur'an. Makna yang banyak digunakan Hamka dalam menjelaskan terma *ḥikmah* adalah kebijaksanaan daripada makna lainnya. *Ḥikmah*adalah mengetahui yang tersirat dari yang tersurat, melihat yang gaib dari yang nyata, mengetahui kepastian akhir akan sesuatu karena telah melihat pangkalnya. *Ḥikmah* disebut bijaksana, dalam Bahasa Arab orang yang memiliki *ḥikmah* disebut sebagai *al-ḥakīm* satu *asmā* Allah, karenanya kekayaan

tertinggi bagi seorang hamba yang diberikan Allah kepadanya adalah kekayaan *ḥikmah* (Hamka, 2015).

Hamka juga mengutip definisi *ḥikmah* yang dijelaskan oleh Muhammad Abduh dan Ibnu Abbas. Abduh menjelaskan *ḥikmah* adalah ilmu yang *ṣaḥīḥ*, dapat dipertanggungjawabkan, memiliki pengaruh bagi diri sendiri sehingga seseorang dapat menentukan *irādah* dan kemauan serta memilih apa yang dikerjakan. Sementara Ibnu Abbas berpendapat *al-ḥikmah huwa al-fiqh fi Al-Qur'an*yakni kemampuan memahami Al-Qur'an, mampu membedakan antara *Hūdan* dan ḥukum, anta wājib dan ḥarām serta mengetahui sebab pewajiban serta pengharaman tersebut, mampu mengqiyaskan yang *furū'* (cabang) kepada yang *aṡal* (pokok). Berbagai kemampuan tersebut merupakan kompetensi utama bagi seorang mujtahid (Hamka, 2015).

Penjelasan tersebut, menurut Hamka mensejajarkan ahli fiqh (mujtahid) dengan al-ḥakīm (ahli *ḥikmah*). Berbagai definisi tersebut Hamka sebutkan ketika menjelaskan firman Allah yang terjemah maknanya …*Dia (Allah) menganugerahkan ḥikmah kepada siapa yang Dia kehendaki, dan barangsiapa yang diberi ḥikmah maka sesungguhnya dia telah diberi kekayaan (kebaikan) yang banyak* (Qs. Al-baqarah: 269).

Ḥikmah bermakna *Sunnah* digunakan Hamka ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 231 dan Qs. Al-Jumu'ah: 2. Makna *nubuwwah* digunakan Hamka ketika menafsirkan Qs. Āli 'Imrān: 81, Qs. Al-baqarah: 251. Makna lain dari *ḥikmah* adalah kebijaksanaan. Hamka menggunakan arti ini ketika menjeaskan pemaknaan terhadap Qs. An-naḥl: 125, Qs. Al-baqarah: 129, Al-baqarah: 151 dan Qs. Ṣad: 20 (Hamka, 2015).

Menurut hemat penulis makna kebijaksanaan merupakan makna hakiki dari *ḥikmah* dari pembacaan terhadap tafsīr Al-Azhar karya Hamka. Orang yang bijaksana adalah yang

mampu mengetahui yang tersurat dan tersirat, memiliki ilmu serta mampu mengimplementasikannya dalam kehidupan, sehingga pada puncaknya menjadikannya pribadi yang kokoh keimanannya, takut kepada Allah dan selalu menjadi pribadi yang bersyukur atas segala nikmat yang diperolehnya.

Menurut Quraish Shihab Secara etimologi terma *ḥikmah* berasal dari tiga huruf yakni *ḥa', kaf* dan *mīm* yang berkisar maknanya menghalangi (dalam terma *ḥukum*) dan kendali (terma *ḥakamah*). Secara terminologi pengertian *ḥikmah* dijelaskan Quraish Shihab ketika menjelaskan Qs. Luqmān: 2 dan Qs. Luqmān: 12. Makna dasar *ḥikmah* adalah sesuatu yang bila digunakan atau diperhatikan akan menghalangi terjadinya muḍarat atau kesulitan dan atau mendatangkan kemaslahatan dan kemudahan.

Perwujudan *ḥikmah* adalah memilih yang terbaik dan sesuai, pelakunya disebut *al-ḥakīm.* Seorang yang tepat dalam penilaian dan pengaturannya disebut sebagai *ḥakīm*. Al-Qur'anbesifat *ḥakīm* karena seluruh kandungan (isi) Al-Qur'an merupakan petunjuk yang terbaik guna mendatang suatu maslahat dan menghindarkan penganutnya dari keburukan. Arti *ḥikmah* tersebut merupakan makna dasar. *Ḥikmah* juga memiliki arti mengetahui yang paling utama dari segala sesuatu, baik pengetahuan maupun perbuatan; ilmu amaliah dan amal ilmiah (Shihab, 2011).

Ḥikmah berarti kebijakan dan kemahiran melaksanakan hal-hal yang menda-tangkan manfaat serta menampik maḍarat. Ungkap Quraish Shihab ketika memaknai Qs. Āli 'Imrān: 164. Penjelasan serupa digunakan ketika menafsirkan Qs. Luqmān: 12 bahwa *ḥikmah* menunjukkan sesuatu yang bila digunakan/ diperhatikan dapat menghalangi terjadinya *maḍarat* atau kesulitan lebih besar dan atau mendatangkan kemaslahatan, kemudahan lebih besar. Karenanya, *ḥikmah* diambil dari kata *ḥakamah* berarti kendali, memilih perbuatan yang terbaik dan sesuai. Tidak semua orang dapat memperoleh *ḥikmah* kecuali

hamba-Nya yang terpilih. Kemampuan memilih dan memilah, menyaring hingga memutuskan sesuatu dengan menyadari terhadap efek yang ditimbulkan bukanlah hal yang mudah. Karenanya, hanya orang terpilih yang dapat mencapainya*(Allah) memberikan ḥikmah kepada orang yang dikehendaki-Nya…*kemudian Allah memberi apresiasi terbaik bagi mereka yang mencapainya, sebagaimana firmanNya: *barangsiapa yang diberikan kepada-Nya al-ḥikmah, maka sesungguhnya diberikan (kepadanya) kebaikan yang banyak*(Qs. Al-baqarah: 269).

Makna yang paling banyak digunakan Quraish Shihab ketika menafsirkan *ḥikmah* adalah Sunnah, karena pada dasarnya *ḥikmah* dipahami juga sebagai ajaran nabi Muhammad saw dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun pembenaran terhadap apa yang dilakukan manusia. Hal ini juga dapat dipahami dari pesan dan kesan dari Al-Qur'an itu sendiri, dimana terma *Sunnah* banyak disandingkan dengan terma *al-kitāb* (yang banyak disebutkan sebagai isyarat dari Al-Qur'an). Pemaknaan tersebut ditemukan pada Qs. Al-baqarah: 129, Qs. Al-baqarah: 151, Qs. Al-baqarah: 231 dan Qs. Āli 'Imrān: 164. *Ḥikmah* dapat juga diartikan sebagai kenabian (Qs. Ṣad: 20), ajaran agama Islam selain tersuratkan dalam Al-Qur'an(Qs. Āli 'Imrān: 81), Tuntunan (Qs. Al-isrā': 39) serta kemampuan mengamalkan ajaran dan tuntunan Islam (Qs. An-nisā': 113).Penafsiran *ḥikmah* dalam tujuh kitab tafsīr dapat lihat dari pada Tabel 3.38.

Ḥikmah* bermakna *as-sunnah

Terma *ḥikmah* pada Al-Qur'an banyak dimaknai sebagai sunnah. Ibnu Kaṡīr sering mengartikan *ḥikmah* sebagai sunnah, seperti ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 129, 151 dan ayat 231, Qs. Āli 'Imrān: 164, Qs. An-nisā': 54 dan ayat 113, Qs. An-naḥl: 125 serta Qs. Al-aḥzāb: 34. Sependapat dengan arti tersebut, Ar-Rāzī ketika menafsirkan Qs. Ali

Imron: 81 menyebutkan bahwa *ḥikmah* Al-Qur'an merupakan kitab suci yang diturunkan Allah dan dapat dibaca.

Sedangkan *ḥikmah* adalah wahyu (Allah kepada rasulNya) tentang ajaran tugas seorang hamba (takālīf) secara rinci yang tidak tercakup dalam Al-Qur'an. Karenanya, Ibnu Kaṡīr mengkategorikannya sebagai sunnah meskipun Ar-Rāzī tidak membatasi pada hal tersebut saja (Al-Rāzī, 1420; Kaṡīr, 1419).

Terma *ḥikmah* pada Al-Qur'an banyak dimaknai sebagai sunnah. Ar-Rāzī ketika menafsirkan Qs. Ali Imron: 81 menyebutkan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab suci yang diturunkan Allah dan dapat dibaca, sementara *ḥikmah* adalah wahyu (Allah kepada Rasul-Nya) tentang ajaran tugas seorang hamba (*takālīf*) secara rinci yang tidak tercakup dalam Al-Qur'an(Al-Rāzī, 1420).

Tabel 3.38 Pemaknaan *ḥikmah* dalam tujuh kitab tafsīr

No.	Sūrah dan Ayat	Makna Terma Ḥikmah dan Derivasinya menurut ...... (dalam tafsirnya)						
		Ar-Rāzī	**Ibnu Kašīr**	**Sayyid Quṭb**	**Sa'id Ḥawwa**	**Hamka**	**Az-Zuḥaylī**	**Qurais Shihab**
1	Al-baqarah: 129	Benarnya ucapan dan perbuatan	Sunnah	Sunnah	Menempatkan sesuatu pada tempatnya	Kebijaksanaan	Rahasia syariah dan tujuannya	Sunnah, kebajikan, kemahiran
2	Al-baqarah: 151	Ilmu syariah, menca-kup Qur'an dan sunnah	Sunnah	Mengetahui arah dan tujuan suatu perkara	Sunnah dan fiqh	Kebijaksanaan, rahasia kehidupan	Ilmu bermanfaat	Sunnah
3	Al-baqarah: 231	Sunnah	Sunnah	Sunnah	Sunnah	Sunnah	Sunnah	Sunnah
4	Al-baqarah: 251	Menempatkan sesuatu pada tempatnya	Nubuwah	Kesalehan, kebaikan dan perkembangan	Nubuwah	Nubuwah	Nubuwah	Kemampuan menjaga kerajaan/ kekuasaan
5	Al-baqarah: 269	Ilmu, mengarahkan beramal benar	An-nubuwah	Pemahaman datang dari Qur'an-sunnah	Ilmu dari Qur'an- sunnah, tempatkan di tempatnya	Puncak ilmu, mengetahui yang tersirat dari tersurat	Imu bermanfaat berpenga-ruh pada amal dan jiwa	Memahami dan mengambil pilihan tepat
6	Al-baqarah: 269	Ilmu, naḍari dan amali	An-nubuwwah, ar-risālah	Kesederhanan, pengeta-huan akan sebab tujuan	Tempatkan sesuatu di tempatnya, halal haram	Cerdas, berilmu luas, tinggi budi, mampu sesuaikan diri	Pemahaman yang benar, ilmu bermanfaat	Memahami petunjuk Allah dan mengamalkannya
7	Āli 'Imrān: 48	Ajarkan ilmu dan arahkan perbuatan	An-nubuwwah, ar-risālah	Keadaan jiwa mampu tempatkan di tempatnya	Menempatkan sesuatu pada tempatnya	Kebijaksanaan, tinggi budi, visionery (jauh pandangan)	Ilmu bermanfaat	Pengetahuan yang benar dan bermanfaat
8	Āli 'Imrān: 81	Wahyu	An-nubuwwah	Ajaran nabi	An-nubuwwah	An-nubuwwah	An-nubuwwah	Ajaran agama
9	Āli 'Imrān: 164	Keindahan, rahasia, manfaat syariah	Sunnah	Menjadikan mereka guru semesta, *hukama* dunia	Sunnah	Kesanggupan memandang jauh, lihat tersirat	Sunnah nabi	Keteladanan
10	Al-nisā': 54	Rahasia hakikat, bakat sempurna	Sunnah	Kenabian	Petuah dan Fiqh	Anugerah rasul	Memahami rahasia syariah	Pengetahuan benar kemampuan amal
11	Al-nisā': 113	Rahasia (pokok ajaran) syariah	Sunnah	Pengetahuan	Sunnah	Renungi, pahami tersirat dari kitab	Memahami *maqāsid syari'ah*	Kemampuan, pemahaman, amal
12	Al-māidah: 110	Ilmu *naḍari* dan ilmu *'amali*	Garis pemahaman	Cara mengatur segala urusan	Perkataan bijaksana, sesuai kondisi/ tempat	Mengajarkan yang tersirat dari kecerdasan akal	Garis pemahaman	Tepat beramal, bijaksana
13	An-naḥl: 125	Bukti *qaṭ'iyah yaqiniyah*	Turunan dari Qur'an-sunnah	Menguasai kondisi, keadaan *mad'u*	Ujaran bijaksana	Kebijaksanaan pada ucapan, tindakan, sikap hidup	Ujaran bijaksana, perkataan benar	Pilih amal terbaik dan sesuai
14	Al-isrā': 39	Mengetahui hakikat kebenaran	Perintah amal indah, cegah sifat tercela	Landasan Islam	Ajaran dari Allah perbuatan, perintah, larangan, kalam	Tuntunan	Tahu kebenaran Allah, kebaikan petuah amalkan	Tuntunan
15	Luqmān: 12	Kesesuaian amal dan ilmu	Al-fahmu dan ilmu	Pengarahan yang bijakssana	Benarnya ucapan dan perbuatan	Lakukan suatu amal dengan tuntunan ilmu	Akal, kecerdasan dan kesesuaian	Sesuatu datangkan maslahat, halangi maḍārat
16	Al-aḥzāb: 34	Ucapan nabi Saw.	Sunnah	Sunnah	Sunnah	Ucapan ḥikmah rasul, fatwa, nasehat, *tamṡil*	Ucapan nabi Saw.	Ilmu amaliah dan amal ilmiah
17	Ṣad: 20	Ilmu dan amal	Paham, kecerdasan	Penjagaan dan anugerah	Potensi dan kehormatan	Kebijaksanaan, taktik dan teknik memerintah	An-nubuwwah, sempurnanya ilmu, kebenaran ucapan-amal	Kenabian
18	Az-Zukhruf: 63	Mengetahui hakikat Allah	An-nubuwwah	Anugerah	Nubuwwah	Rahasia hidup	Landasan agama	Ilmu amaliah dan amal ilmiah
19	Al-qamar: 5	Menurunkan berita	Hidayah Allah	Memanfaatkan berita	Puncak kebenaran	Kata-kata berarti	Puncak hikmah, keindahan	Ilmu amaliah dan amal ilmiah
20	Al-jumu'ah: 2	Kewajiban, kewajiban berpegang teguh agama	Sunnah	Sunnah, mengetahui hakikat segala sesuatu	Kebijaksanaan	Sunnah rasul yakni keteladanannya	Syariah, ajaran agama dan hukum-hukum Qur'an	Pengetahuan tentang keindahan, rahasia, motif dan manfaat syariat

Penafsiran *ḥikmah* sebagai sunnah dalam Al-Qur'an juga digunakan oleh Hamka ketika menafsirkan Qs. Al-jumu'ah: 2 kata: **يعلمهم الكتاب والحكمة** *utusan yang mengajarkan Al-Qur'an dan Sunnah* yakni contoh dan teladan yang dilakukan Rasulullah dalam pelaksanaan (ajaran) Al-kitāb (Qur'an). Kemudian, ketika Hamka menafsirkan Qs. Al-aḥzāb: 34 juga menjelaskan bahwa maksud penyebutan *ḥikmah* dalam ayat tersebut adalah ucapan *ḥikmah* dari Rasul Saw., sendiri, fatwa beliau, nasehat, tamṡīl (ibarat/umpama) yang disampaikan dalam mengajarkan Islam.

Ketika Allah berfirman dalam Qs. Al-qamar: 5 حكمة بالغة Hamka menjelaskan bahwa *ḥikmah* mendalam yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah penegasan akan dakwah Nabi berisikan *ḥikmah* yang mendalam, kata-kata penuh makna (berarti), kadang menghadapi bujukan yang (sangat) merayu, hingga berisi ancaman yang menakutkan. Begitu besar tantangan dakwah nabi, tetapi karena anugerah Al-Qur'an dan *ḥikmah* yang diberikan Allah kepadanya beliau mampu meraih kesuksesan menyebarkan Islam yang rahmatan lil 'alamīn (Hamka, 2015).

Sa'īd Ḥawwa menggunakan sunnah ketika menafsirkan terma *ḥikmah* pada Qs. Al-baqarah: 151, 231 dan 269, Qs. Ali Imron: 164, Qs. An-nisā': 113, Qs. Al-aḥzāb: 34, serta Qs. Al-jumu'ah: 2. Penafsir kontemporer Al-Zuḥaylī tidak menyebutkan secara khusus *ḥikmah* sebagai sunnah namun menyebutkan bahwa maksud *ḥikmah* pada Qs. Al-baqarah: 151 adalah mengetahui rahasia hukum-hukum (syariat) dan tujuannya. Kemudian, ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 231 secara jelas mengidentikkan *ḥikmah* berarti sunnah nabawi. Adapun, Quraish Shihab menyebutkan secara jelas makna *ḥikmah* sebagai sunnah ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 151 dan ayat 231. Sedangkan, pada Qs. Al-baqarah: 129 menjelaskan maksud *ḥikmah* secara umum yakni pengamalan sesuai tuntunan Allah Swt., proses ini dicontohkan oleh Rasul

Saw yang dikenal dengan Sunnah. (Al-Zuḥaylī, 1418; Ḥawwa, 1424; Shihab, 2011).

Ḥikmah bermakna *nubuwwah*

Ḥikmah bermakna nubuwah yakni kenabian digunakan Ibnu Kaṡīr ketka menafsirkan Qs. Al-zukhruf: 63 bahwa terma *ḥikmah* dalam ayat ini menunjukkan arti nubuwwah yang diberikan Allah kepada Nabi Isa *'alaihissalam.* Penulis tafsir fil Al-Qur'anil aḍīm ini juga menggunakan arti nubuwwah ketika menafsirkan hkimah dalam Qs. Al-baqarah: 251. Meskipun penggunaan makna dalam ayat tersebut banyak dikritik, mengapa didahului kata al-mulk (kekuasaan) daripada nubuwwah? Padahal kekuasaan lebih rendah daripada kenabian.

Ar-Rāzī menguraikan alasan pemaknaan *ḥikmah* sebagai nubuwwah karena pada ayat ini Allah Swt., menjelaskan cara nabi Dawud as., berproses sampai kepada tingkat tertinggi yakni nubuwwah. Karenanya Ar-Rāzī cenderung memaknai terma *ḥikmah* dalam ayat tersebut sebagai menempatkan sesuatu sesuai tempatnya secara benar (Al-Rāzī, 1420; Kaṡīr, 1419).

Ḥikmah bermakna *al-'ilmu, al-fahmu dan faṭanah*

Terma *ḥikmah* bermakna ilmu digunakan Ar-Rāzī ketika menafsirkan terma *ḥikmah* dalam Qs. Al-baqarah: 151 bahwasannya maksud *ḥikmah* dalam ayat ini adalah ilmu tentang syariat yang mencakup Al-Qur'an dengan berbagai rinciannya. Senada dengan penafsiran ayat ini Al-Zuḥaylī yang menjelaskan bahwa *ḥikmah* merupakan pengetahuan rahasia hukum dan tujuannya atau maqāsid syar'iyyah (Qs. An-nisā': 113) yakni pemahaman terhadapnya (Al-Rāzī, 1420; Al-Zuḥaylī, 1418).

Ḥikmah merupakan upaya mengenal Allah sebagai Tuhan semesta alam dengan berbagai prosesnya. Wajar jika mufassir lainnya seperti Ibnu Kaṡīr memilih maksud *ḥikmah*

pada ayat ini adalah *nubuwwah*. Tidak semua makhluk menjalani proses tersebut, hanya orang-orang tertentu yang berkesempatan meraih nubuwwah. Karenanya, Ar-Rāzī juga menjelaskan makna lain dari *ḥikmah* adalah menempatkan sesuatu sesuai tempatnya (Qs. Al-baqarah: 251).

Senada dengan klasifikasi Ar-Rāzī tersebut Al-Zuḥaylī ketika menjelaskan Qs. Al-baqarah: 269 bahwa *ḥikmah* berarti ilmu bermanfaat yang mengantarkan kepada amal. Maka, seseorang memperoleh *ḥikmah* ketika ilmu yang dimilikinya diterapkan dalam kehidupannya bahkan membekas dalam dirinya (Al-Zuḥaylī, 1418). Hal ini menguatkan pendapat Ar-Rāzī bahwa *ḥikmah* seharusnya mampu mengantarkan seseorang untuk berilmu amaliah dan beramal ilmiah (Shihab, 2011).

Quraish Shihab ketika menjelaskan Qs. Luqmān: 12 menyebutkan arti *ḥikmah* dalam lima hal yaitu mengetahui dari segala sesuatu baik pengetahuan maupun perbuatan, ilmu amaliah dan amal ilmiah yakni ilmu yang didukung oleh amal dan amal yang tepat didukung oleh ilmu, sesuatu yang bila digunakan/ diperhatikan akan menghalangi terjadinya *muḍarat* atau kesulitan lebih besar dan atau mendatangkan kemaslahatan serta kemudahan lebih besar karenanya *ḥikmah* diambil dari kata *hakamah* berarti kendali, memilih perbuatan yang terbaik dan sesuai, pengetahuan tentang sesuatu yang paling utama sebagaimana dituturkan al-Gazali (Shihab, 2011).

Ibnu Kaṡīr ketika menjelaskan Qs. Luqmān: 12 tersebut bahwa makna *ḥikmah* pada ayat ini menunjukkan arti al-fahmu, al-‘ilmu dan ungkapan syukur. Dapat juga dipahami untuk mencapai *ḥikmah* yang mewujud pada syukur dapat dilalui melalui al-fahmu yakni memahami akan esensi syariat Islam dan tujuannya kemudian dikuatkan dengan al-ilmu sebagai petunjuk mengimplemen-tasikannya dalam kehidupan sehari-hari. Selain kedua hal tersebut juga diperlukan suatu kecerdasan (faṭanah) menempat sesuatu sesuai dengan

tempatnya. Hal ini juga dirujuk oleh Sa‘īd Ḥawwa ketika menafsirkan Qs. ṣad: 20 *ḥikmah* menunjukkan arti al-fahmu, al-‘aqlu dan faṭanah (Hamka, 2015; Ḥawwa, 1424; Kaṡīr, 1419).

***Ḥikmah* bermakna** k**ebijaksanaan**

Ar-Rāzī mendefinisikan *ḥikmah* sebagai *al-iṣābah fi al-qaul w-a-l ‘amal* yakni kesepaduan, kecocokan maupun kesesuaian ucapan dan perbuatan. Pengertian ini dijelaskan Ar-Rāzī ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 129. Ayat ini menjelaskan salah satu diantara sifat Rasul Muhammad *ṣallāhu ‘alaihi wassalam* adalah *ḥikmah* yakni mengajarkan *al-ḥikmah,* kesepaduan amal dan perbuatan, keduanya merupakan syarat mutlak ketika seseorang patut disebut sebagai *al-ḥakīm* ahli *ḥikmah*.

Allah berfirman mengisahkan doa Nabi Ibrahim bersama Ismail putranya, *ya Tuhan kami utuslah untuk mereka* anak keturunanku *seorang rasūl* sebagai pengemban *risālah* untuk sekalian alam *dari golongan mereka* berasal dari bangsanya sendiri guna mengingatkan dengan *membacakan ayat-ayat-Mu dan mengajarkan mereka al-kitāb* Al-Qur’an dan juga mengajarkan *al-ḥikmah*. Rasulullah mengajarkan wahyu kepada umatnya dengan harapan manusia semakin bijaksana.

Terma *ḥikmah* dimaknai sebagai kebijaksanaan banyak digunakan oleh Hamka ketika menafsirkan makna *ḥikmah.* Sebagai contoh, ketika Hamka menafsirkan Qs. Al-baqarah: 129, terma *ḥikmah* bermakna sebagai kebijaksanaan dalam menjalankan perintah Allah baik dalam perkataan atau perbuatan atau sikap hidup nabi yang dijadikan contoh oleh umatnya (Hamka, 2015).

Seseorang yang mendapatkan anugerah *ḥikmah* akan mampu secara bijaksana memahami dan mengambil pilihan secara tepat, mampu mengantarkan kepada kebaikan dan menghindarkan keburukan serta mampu menerapkan kebaikan dan menghindar keburukan (Qs. Al-baqarah: 269). Semua

kemampuan ini merupakan anugerah Ilahi bagi orang mendapatkan *ḥikmah*, mereka mampu memahami petunjuk Allah dan merenungkan ketetapan Allah serta melaksanakannya (Shihab, 2011).

Kecerdasan *ḥikmah* ini oleh Hamka dijelaskan sebagai kemampuan memandang jauh, menilik yang tersirat dibalik yang tersurat hingga mencapai puncak dari *ḥikmah* itu sendiri yakni takut kepada Allah dan bersyukur atas segala karunianya. Sedangkan Quraish Shihab ketika menafsirkan Qs. Al-nisā: 54 mengidenti-fikasikan batasan *ḥikmah* adalah pengetahuan yang benar serta kemampuan mengamalkannya (Hamka, 2015; Shihab, 2011).

Ḥikmah* bermakna *Al-qudrah

Quraish Shihab banyak memaknai *ḥikmah* dalam Al-Qur'an sebagai al-qudrah yakni kemampuan seperti ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 251 tentang anugerah yang Allah berikan kepada nabi Dawud *alaihissalam* وآتَاهُ اللّٰهُ المُلْكَ وَالْحِكْمَةَ *dan Allah berikan kepadanya (Dawud) kerajaan dan ḥikmah* yaitu kemampuan menjaga kerajaan atau kekuasaan tersebut. Kemampuan tersebut mengantarkannya menjadi raja yang agung dan sangat disegani serta menjadi raja yang adil dan dicintai rakyatnya (Shihab, 2011).

Arti *ḥikmah* sebagai kemampuan istimewa digunakan Quraish Shihab ketika menjelaskan Qs. An-nisā': 113 **وأَنزل الله عليك الكتاب والحكمة**... *dan Allah menurunkan kepadamu Al-kitāb dan ḥikmah* yakni kemampuan untuk memiliki pemahaman yang benar tentang Al-kitāb dan pengamalan akan ajarannya agar dapat dijadikan teladan oleh umatmu (Hamka, 2015).

Ketika menafsirkan ayat ini Hamka cenderung mengilustrasikan proses untuk mendapatkan kemampuan istimewa ini yakni dengan merenungi dan memahami yang tersirat dari kitab yang diturunkan Allah *subḥānahu wa ta'āla* sehingga mendapatkan rahasia dan maksud sejatinya. Kemampuan istimewa sebagai maksud *ḥikmah* ini, oleh

Hamka disebut sebagai kemampuan memandang jauh, menilik yang tersirat di balik yang tersurat ketika mengomentari Qs. Āli ‘Imrān: 164 (Shihab, 2011).

Ḥikmah sebagai kemampuan visioner oleh Hamka tersebut dirinci oleh Quraish Shihab ketika menjelaskan pesan, kesan dan keserasian Al-Qur’ank hususnya Qs. An-naḥl: 125 bahwa arti *ḥikmah* mencakup tiga hal utama. *Pertama,* sesuatu, perbuatan ataupun pengetahuan yang paling utama (arti ini disadur dari pengertian al-Gazali tentang *ḥikmah*). *Kedua, ḥikmah* merupakan pengetahuan atau tindakan yang bebas dari kekeliruan dan kesalahan. Mereka yang mendapatkan *ḥikmah* memiliki kemampuan menerapkan yang baik dan menghindarkan darikeburukan. *Ketiga, ḥikmah* berasal dari *ḥakama* berarti kendali menunjukkan maksud memiliki suatu perbuatan yang terbaik dan sesuai adalah perwujudan *ḥikmah* dan pelakunya disebut sebagai ḥakīm. Sehingga, *ḥikmah* merupakan sesuatu yang bila digunakan/ diperhatikan akan mendatangkan maslahat dan kemudahan besar serta menghalangi terjadinya muḍarat atau kesulitan besar maupun lebih besar. Hamka menyebut pengertian ini sebagai kebijaksanaan (Hamka, 2015; Shihab, 2011).

Pemaknaan terma *tilāwah, tazkiyah, ta‘līm* dan *ḥikmah* dalam tujuh kitab tafsīr diatas jika di tinjau dari perspektif bayāni, irfānī dan burhānī setidaknya terilustrasikan pada Tabel 3.39.

Tabel 3.39 Makna *tilāwah, tazkiyah ta'līm* dan *ḥikmah* menurut tujuh kitab tafsir dalam perspektif Bayāni, Irfānī dan Burhānī

No.	Terma	Makna *Tilāwah, Tazkiyah, Ta'līm dan ḥikmah dalam* Perspektif		
		Bayāni	**Irfānī**	**Burhānī**
1.	*Tilāwah*	*Qirā'ah*	*Tatabu'*	*Istimā'* *Tablig* *Qaṣaṣ*
2.	*Tazkiyah*	Membersihkan	Mensucikan Taat dan *Ikhlaṣ* *Iṣlāḥ*	*Āś-śana' w-a-l madḥ* *Tanmiyah* *Khair*
3.	*Ta'līm*	Mengajar	*I'tirāf*	*Ta'rīf*
4.	*Ḥikmah*	Bijaksana	*Nubuwwah* *Sunnah*	*Al-'ilmu w-a-l fahmu* *Faṭānah* *Qudrah*

Identifikasi di atas dipahami dari paradigma masing-masing, dalam perspektif *bayāni tilāwah* bermakna membaca, *tazkiyah* bermakna membersihkan, *ta'līm* bermakna mengajarkan dan *ḥikmah* bermakna bijaksana. Dalam perspektif *irfānī tilāwah* bermakna mengikuti, *tazkiyah* bermakna mensucikan; taat dan ikhlaṣ; *iṣlāḥ*, *ta'līm* bermakna pengakuan, sementara *ḥikmah* bermakna *nubuwwah* dan *Sunnah*. Adapun dari perspektif *Burhānī tilāwah* bermakna mendengarkan, menyampaikan dan menceritakan, *tazkiyah* bermakna memuji dan menyanjung, bertumbuh dan lebih baik, *ta'līm* bermakna memberitahukan dan *ḥikmah* bermakna ilmu dan kepahaman, kecerdasan dan kemampuan.

BAB IV
SPIRITUALISASI PENDIDIKAN QUR'ANI

Buku ini merupakan jawaban atas kritik Munir Mulkan terhadap teori-konsep maupun praktik pendidikan Islam yang tidak berporos pada sumber asasi ajaran Islam. Ketidakberdasaran ini utamanya disebabkan pendidikan Islam seolah-olah hanya menggubah, memodifikasi, dan menjustifikasi rumusan konsep kependidikan secara umum untuk kemudian diberi semangat atau roh keislaman (Mulkan, 2010). Halstead (2004) pun sependapat, bahwa idealnya rumusan pengembangan pendidikan Islam dibangun diatas sumber asasi Islam.

Kajian spiritualisasi dalam perspektif tujuh kitab tafsīr dimaksudkan sebagai kajian atasAl-Qur'an. Sejak awal tulisan, penulis telah menyebutkan bahwa penelitian ini dibatasi pada terma *tilāwah*, *tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah*. Oleh karena itu, batasan rekonstruksi spiritualisasi ditentukan berdasarkan pemaknaan ketujuh kitab tafsīr terhadap empat terma tersebut.

Pengembangan spiritualisasi PAI penulis sebut dengan spiritualisasi pendidikan Qur'ani, (sebagaimana penulis sebutkan pada penegasan istilah bab satu) yang berangkat dari pemaknaan terhadap *tilāwah*, *tazkiyah, ta'lim* dan *ḥikmah* diruntut menurut perspektif tujuh kitab tafsir (Tabel 4.1), kemudian direformulasikan menjadi suatu bangunan model spiritualisasi pembelajaran PAI. Konsepsi spiritualisasi PAI dari pemaknaan tersebut diajukan oleh penulis sebagai temuan penelitian yang disajikan melalui buku ini. Praktis, model pendidikan yang ideal (menurut temuan penelitian penulis) adalah model pendidikan yang mengedepankan penjiwaan dan pemaknaan dalam proses pembelajaran.

Spiritualisasi pendidikan perlu mempertimbangkan pembahasan unsur utama (komponen dasar) pendidikan sebagai rekonstruksi rasionalisasi sistem pembentuknya. Pendidikan mencakup lima komponen utama, yaitu: tujuan, pendidik, siswa, alat, dan alam sekitar. Kesemuanya inilah yang oleh Assegaf disebut "*mileu* pendidikan" (Langgulung, 1989; Barhadib, 1987; Assegaf, 2011).

Spiritualisasi berasal dari kata "spirit" yang berarti "semangat yang tinggi", dan"jiwa"; "sukma"; atau "roh". Spiritualisasi, jika digunakan sebagai kata benda, maka berarti pembentukan jiwa; penjiwaan. Namun jika digunakan sebagai kata kerja, maka menunjukkan proses membentuk; menyiapkan seseorang melakukan penjiwaan (Tim Penyusun Kamus, 1995). Terlepas dari dua makna tersebut, konsepsi model *spiritualization of education,* cenderung memaknainya sebagai proses membentuk dan menjiwakan pendidikan agar lebih bermakna.

Oleh karena itu, buku ini memahami spiritualisasi pendidikan sebagai proses menjiwakan pendidikan atau upaya menjadikan pendidikan lebih bermakna. Perlu dipahami juga, bahwa proses spiritualisasi memiliki model kerja yang terdiri atas empat proses utama, yaitu: membangkitkan, mengasah, menajamkan, dan mengarahkan. Dengan demikian, spiritualisasi pendidikan diharapkan mampu membangkitkan keterpautan pendidik dan peserta didik demi suksesi kegiatan belajar-mengajar, mengasah kompetensi yang dimiliki, menajamkan analisis peserta didik terhadap bahasan yang dikaji, dan mengarahkan proses pembelajaran sesuai yang digariskan.

Tabel 4.1 Makna *tilāwah, tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah* dalam tujuh kitab tafsīr

No.	Terma	Makna
1	*Tilāwah*	(1) *al-qirā'ah*, (2) *at-tatābu'*, (3) *istima'*, (4) *tabligh w-a-l ikhbār* dan (5) *al-qaṣaṣ*
2	*Tazkiyah*	(1) *at-taṭhīr w-a-l taqdīs*, (2) ketaatan dan keikhlasan, (3) islāh, (4) *aṡ-ṡanā' w-a-l maḍḥ*, (5) *tanmiyah* dan (6) *khair*.
3	*Ta'līm*	(1) mengajarkan, (2) *ta'rīf* dan *i'tirāf* dan (3) *tadrīb*
4	*Ḥikmah*	(1) as-sunnah, (2) *al-nubuwwah*, (3) *al-ilmu, al-fahmu* dan *faṭanah*, (4) kebijaksanaan dan (5*) al-qudra*h

Padahal jauh sebelum itu, sebenarnya Al-'Aṭṭas (1980)telah merekomendasikan *ta'dib* sebagai model pendidikan Islam, dengan menyeimbangkan antara spiritual dan materi kehidupan. Senada dengannya, Sobhi Rayan (2012) juga mengingatkan pentingnya keseimbangan akan tiga unsur utama manusia, yakni kepekaanrasa, pemikiran, dan religiusitas. Keseimbangan ketiga dimensi tersebut dapat dilakukan melalui proses spiritualisasi pendidikan.

Makna, pesan, kesan, dan isyarat dari pemaknaan tersebut dikembangkan menjadi suatu bangunan utuh tentang spiritualisasi Pendidikan Qur'anī. Ini dibangun dengan meminjam teori Hasan Langgulung tentang komponen (struktur) pendidikan, dan teori Muhammad Jawwa Riḍā tentang teori pilar pendidikan Islam. Menggunakan teori ini, akan terungkapkan komponen dan pilar spiritualisasi pendidikan sebagai berikut: (1) konsepsi spiritualisasi Pendidikan Qur'anī, (2) tujuan spiritualisasi Pendidikan Qur'anī, (3) pendidik dalam perspektif spiritualisasi Pendidikan Qur'anī, (4) peserta didik dalam perspektif spiritualisasi Pendidikan Qur'anī, (5) metode dalam perspektif

spiritualisasi Pendidikan Qur'anī; dan (6) evaluasi dalam perspektif spiritualisasi Pendidikan Qur'anī.

A. Konsepsi Spiritualisasi Pendidikan Qur'anī

Sub bab ini memabahaskonsepsi spiritualisasi, yakni maksud dari spiritualisasi berbasis Al-Qur'an. Kedudukannya perlu diperjelas agar pembahasannya sampai kepada pemahaman yang utuh tentang spiritualisasi Pendidikan Qur'anī. Pada ulasan berikutnya, dijelaskan pula urgensi spiritualisasi sehingga menjawab pertanyaan: mengapa perlu adanya spiritualisasi Pendidikan Qur'anī?. Bagian ini akan mengantarkan pembaca kepada pemahaman dan unsur penting dari spiritualisasi Pendidikan Qur'anī.

Memahami spiritualisasi pendidikan Qur'anī

Spiritualisasi pendidikan Qur'anī merupakan rekonstruksi spiritualisasi pendidikan yang dibangun atas pemaknaan terhadap *tilāwah, tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah* dalam tujuh kitab tafsīr.Quraish Shihab, ketika menafsirkan Qs. Al-syams: 9-10, mengutip pernyataan Al-Biqā'ī yang mengartikan *tazkiyah* sebagai upaya sungguh-sungguh manusia agar matahari kalbunya tidak mengalami gerhana, dan bulannya tidak mengalami kejadian serupa. Dia terus berupaya agar siangnya tidak keruh, dan malamnya tidak dalam kegelapan berkesinambungan. Cara paling efektif untuk mencapainya adalah memperhatikan hal-hal spiritual yang serupa dengan material yang digunakan Allah (Shihab, 2011).

Tuntunan nabi ibarat matahari; risālah kenabian sebagai ḍūhā yang naik sepenggalah, *'irfān* (pengetahuan suci) adalah siang, kewalian adalah bulannya, dan sementara malam adalah ketiadaan ketenangan akibat terabaikannya żikir, melalaikan tuntunan ilāhi, berpalingnya diri dari tuntunan kenabian dan kewalian Allah, yakni tuntunan para 'Ulamā' (Shihab, 2011).Lebih lanjut, Quraish Shihab menjelaskan bahwa manusia memiliki potensi besar dengan mengilhamkan

kebajikan pada dirinya. Namun, ketika dia memendam energi positif itu, ia terjerumus dalam kedurhakaan: *sungguh telah beruntung orang-orang yang menyucikan dan mengembangkan potensi kebajikan dalam dirinya dengan mengikuti tuntunan rasuldan mengendalikan nafsunya*. Sebaliknya, *sungguh merugilah siapa yang memendamnya*, yakni mereka yang menyembunyikan kesucian jiwanya dengan mengikuti hawa nafsu dan rayuan setan, serta menghalangi jiwa mencapai kesucian dan kesempurnaannya (Shihab, 2011).

Begitu juga dengan Sa'īd Ḥawwa, yang menyebutkan bahwa kondisi ẓāhir seseorang dipengaruhi keadaan jiwanya. Ketika seseorang bersih hatinya (selalu menjaga kesucian jiwanya), apa yang keluar dari tubuhnya juga menghasilkan kebaikan-kebaikan. Sebagaimana diidentifikasi Mughni (1987), bahwa spiritulisasi identik dengan amal baṭiniyah, yang berimplikasi pada perilaku lahiriyah seseorang. Pandangan, persepsi, dan perilaku seseorang sangat dipengaruhi oleh kondisi spiritualnya.

Quraish Shihab, ketika menafsirkan Qs. Al-syams: 9-10, menyebutkan bahwa potensi kebajikan yang selalu berenergi positif cenderung konsisten dalam kebaikan.Memang pada hakikatnya manusia punya dorongan energi positif dan negatif yang saling tarik menarik (Tobroni, 2010). Nah, dalam hal ini spiritualisasi termasuk ke dalam dorongan energi positif, karena tendensinya mengarah pada pemurnian yakni perwujudan dari tauhīd.

Hamka (2015), ketika menafsirkan Qs. Al-syams: 8-10, menyinggung terlebih dahulu penafsiran ayat-ayat sebelumnya. Bahwasannya setelah setiap pribadi diperintahkan memperhatikan matahari dan bulan, siang dan malam, langit dan bumi, serta segala ciptaan-Nya yang dalam filsafat disebut fisika, kemudian Allah mengarahkan untuk mencari yang metafisika. Demikianlah hendaknya tumbuh suatu pemikiran bahwa mustahil semua itu terjadi dengan sendirinya; teratur. Sehingga mustahil jika tidak ada yang mengaturnya. Kini

tibalah seseorang melihat dirinya sendiri, atau setidaknya bertanya: siapakah aku sebenarnya?. Setelah melihat matahari-bulan, siang-malam, dan langit-bumi itu, kemudian aku berfikir: aku yang melihat ini sendiri siapakah adanya? Aku ada, buktinya ialah aku berfikir. Aku ada, karena aku bertanya. Setelah yakin, secara kebetulahkah aku ada? Secara kebetulankah aku berfikir? Siapakah aku? Apakah sebatas tubuh ini? Lalu mengapa sesaat orang berhenti bernafas, ia mati? Barulah sempurna ketika ada gabungan tubuhku dan jiwa. Jika tubuh termasuk fisika, maka nyawa adalah metafisika. Maka timbul suatu pertanyaan siapa yang menyempurnakan penciptaanku? Sebuah nasihat indah *man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu* (Hamka, 2015).

Setiap insan diberi *ilhām* dan petunjuk untuk membedakan mana jalan yang salah dan mana yang benar. Ia bebas memilih, dalam firman-Nya: maka menunjukkan Dia Tuhan yang menciptakan langit, hamparan bumi, dan menyempurnakan kejadian manusia ilhām kepadanya. Setiap orang diberikan akal untuk menimbang, kesanggupan menerima ilhām dan petunjuk, serta mengetahui akan kejahatan dan kebaikannya (Qs. Al-syams: 8) Itulah tanda bukti cinta Allah kepada hamba-Nya (Hamka, 2015).

Berbekal *ilhām* dan petunjuk mengenai mana jalan yang salah dan mana jalan kepada taqwa, selanjutnya manusia bebas memilih jalannya. Terlebih lagi, ia diberi akal budi sebagai modal. Disebutkan: *maka berbahagialah barangsiapa yang membersihkannya,* yakni mensucikan jiwanya atau dirinya, membersihkan jasmani dan ruhaninya. Jasmani dibersihkan dari *ḥadaṡ* dan najis. Sementara *ruhāni* dibersihkan dari berbagai penyakit yang mengancam kemurnian jiwa, seperti menyekutukan Tuhan, mendustakan kebenaran ajaran yang disampaikan rasul, bersifat *ḥasad* dengki kepada manusia, benci, dendam, sombong, angkuh, dan lain sebaginya. Jika manusia tidak menjaga dirinya dari berbagai penyakit tersebut,

dan celakalah barangsiapa yang mengotorinya (Qs. Al-syams: 10).

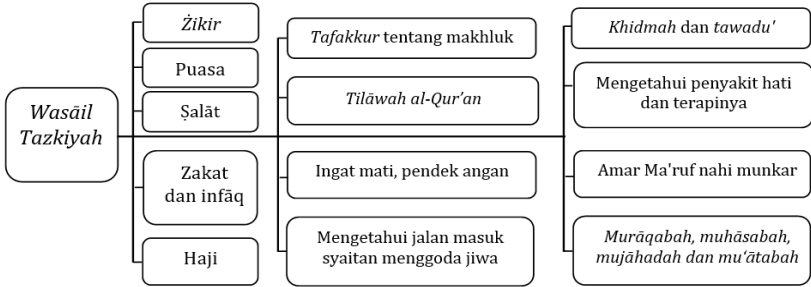
Perlu diketahui bahwa kotornya jiwa akan mengantarkan kepada berbagai kejahatan yang besar, seperti dicontohkan kaum *ṡamūd* yang mendustakan nabi Ṣāliḥ (Hamka, 2015). Potensi manusia berupa *ilhām* dan akal memberikan kebebasan memilih bagi setiap insan: apakah memilih dalam kebaikan atau sebaliknya.Senada dengan Hamka, Ghafouri (2011) berpendapat bahwa manusia dibekali dua material utama; fisik dan perasaan. Menggunakan dua bekal tersebut, manusia bebas berpikir untuk memilih jalan kehidupannya. Apakah ia dominan dalam pemikiran impulsif (*al-nafs al-ammārah*), jiwa sadar (*al-nafs al-lawwāmah*), ataukahcenderung menuju jiwa damai (*al-muṭma'innah*) yakni selalu memelihara ketenangan jiwanya (Hamzah et.al., 2010).

Menurut Quraish Shihab (2011), potensi kebaikan seseorang lebih dominan daripada kecenderungan negatif. Itulah mengapa pada Qs. Al-syams: 8-9, Allah mendahulukan mereka yang membersihkan jiwanya daripada yang mengotorinya. Disisi ayat kesembilan, redaksi yang digunakan adalah *dassāha.* Ini menunjukkan arti "mengotori". Sesuatu yang kotor biasanya menyimpan suatu isyarat pernah bersih. Sehingga maklum adanya ketika dominasi bersihnya jiwa daripada yang mengotorinya, kecuali seorang itu sudah tidak peduli atau memperhatikannya.

Berbeda dengan Quraish Shihab, Sayyid Quṭb tampak memberikan posisi yang seimbang antara keduanya (energi positif dan energi negatif). Karenanya, datangnya risālah nabi adalah sebagai *wasilah* yang mengarahkan, membangkitkan, mengasah, dan menajamkanintuisi yang berupa *fiṭrah ilhamiyah.* Ini diperlukan agar seseorang selalu dalam kebajikan, tidak merugi, dan beruntung (Quṭb, 2000).

Demikianlah, proses menanamkan spiritual selalu cenderung kepada kebajikan, agar sikap-sikap terjiwai nilai-nilai dan selalu ada upaya untuk menjaganya. Fotos (1994) dan

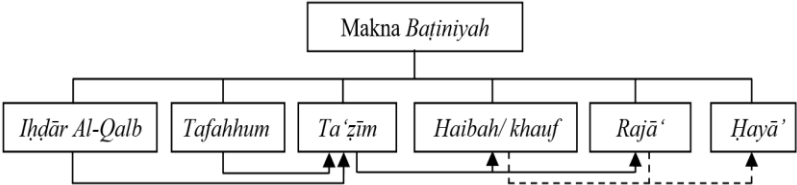
Susanto (2014) menggunakan istilah “menjiwakan” dalam proses spiritualisasi. Jika dihubungkan dengan pendapat Sayyid Quṭb, ditemukan benang merah dalam *taṣawwur* tentang spiritualisasi. Bahwa proses menjiwakan suatu pandangan dapat terwujud ketika dalam setiap langkah dan pembinaan selalu berorientasi kepada apa yang dituju dan disatukan dalam diri sampai menjadi karakter kepribadian. Begitu halnya, spiritual akan mendarah daging dalam jiwa dan mewujud dalam perbuatan kebajikan jika terus berada dalam tuntunan *risālah* yang telah diajarkan oleh rasul dan penerusnya.

Struktur spiritualisasi menekankan substansi nilai-nilai luhur keagamaaan daripada sekedar formalisme religius agama. Bentuk formalisme religius telah dipraktikkan oleh para fundamentalis Barat, yang lebih mengutamakan kehidupan beragama secara simbolik dan formalistik. Proses spiritualisasi dilakukan sekadar untuk memuaskan psikologis dan sosiologis yang absurd, sehingga tidak mampu mencapai inti spiritual. Oleh karena itu, realitas profan perlu ditrandensikan kepada realitas *ilāhiyah* dalam bentuk neo-sufisme (Arifin, 1994). Spiritualisasi menekankan kepada pemaknaan hakikat berbagai *wasāil* spiritualisasi yang sedang dilakukan oleh seseorang. Sa‘īd Ḥawwa mengidentifikasi berbagai sarana spiritualisasi yang ia kembangkan dari pemikiran Imam Al-Gāzali dalam kitab *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* (Gambar 4.1).

Gambar 4.1 *wasāil tazkiyah* menurut Sa‘īd Ḥawwa

Wasāil Tazkiyah dimaksudkan sebagai aneka amal atau kegiatan yang berpengaruh terhadap jiwa, menyembuhkan penyakit jiwa, mengeluarkannya dari kubangan kotornya jiwa, ataupun mengaktualisasikan dalam berbagai kegiatan yang mengantarkan kepada kesucian jiwa. Sebagai contoh: ketika mendirikan ṣalāt, manusia keluar dari *takabbur* (sombong) terhadap Allah. Sombong merupakan salah satu penyakit hati yang perlu dikikis habis ketika seseorang ingin mencapai puncak spiritual. Pada waktu yang bersamaan, ṣalāt akan menyinari hati orang yang ṣalāt sehingga akan berimplikasi kepada diri yang bersangkutan untuk meninggalkan *fakhsyā'* dan munkār (Ḥawwa, 2004).

Proses spiritualisasi ketika ṣalāt menghadirkan *al-ḥuḍūr,* yakni perasaan bersama Allah (*ma'iyatullah*), merasa diawasi Allah, dan selalu ingin bercengkerama dengan Allah (*iḥsān*). Dalam satu waktu, ṣalāt juga sarat akanżikir kepada Allah, sebagaimana firman-Nya: *dirikanlah ṣalāt untuk mengingatku* (Qs. Ṭaha: 14). Sa'īd Ḥawwa juga mengungkap makna *baṭiniyah* dari ṣalāt. Menurutnya, setidaknya ṣalāt mencakup enam nilai pokok,yaitu: *ḥuḍūr al-qalb, tafahhum, ta'ẓīm, haibah, rajā',* dan *ḥayā'*. Ketika seseorang ṣalāt, seyogyanya mengosongkan hati, selain berkonsentrasi mengingat Allah. Proses ini, dalam istilah tasawuf, dikenal dengan *takhalli* atau yang dikembangkan oleh Mujib (2015) menjadi langkah pertama dalam metode *psiko-spiritual*sebelum *taḥalli* dan *tajalli*. *Tafahhum* berarti memahami makna hakiki dari apa yang dibaca ketika ṣalāt, baik dari Al-Qur'an maupun *tasbīḥāt.*

Sa'īd Ḥawwa berujar *kam min ma'ān al-laṭīfah yafhamuhā al-muṣallī fi aṡnā'i aṣ-ṣalāh.* Bahwa banyak orang memahami kelembutan makna Al-Qur'an ketika mereka sedang ṣalāt. Proses *ḥuḍūr al-qalb* dan *tafahhum* mengantarkan seseorang kepada pengagungan (*ta'ẓīm*) kepada Allah dengan segala karuniaNya. *Ta'ẓīm* dapat mengantarkan seseorang kepada *haybah,* yakni menjaga kehormatan karena

takutnya kepada Allah, menjadikan seseorang selalu berharap riḍa Allah (*ar-rajā'*), serta perasaan malu (*al-ḥayā'*) atas kekurangan dan banyaknya dosa (Gambar 4.2).

Gambar 4.2 Makna *baṭiniyah* ṣalāt

Makna *batiniyah* dari ṣalāt mengantarkan *muṣallī* untuk menghadirkan hati dan berfokus secara totalitas kepada Tuhan yang disembahnya. Sedangkan *Tafahhum* merupakan usaha merenungi bacaan ṣalāt. Kedua langkah tersebut mengantarkan *muṣallī* kepada pengagungan (*ta'ẓīm*) kepada Allah sehingga menimbulkan perasaan takut (*khauf*) kalau-kalau tidak diterima ibadahnya. Selanjutnya ia berusaha menjaga kebanggaan untuk selalu menjadi seorang hamba (*haybah*), dan pada akhirnya menjadikan hamba merasa malu (*ḥayā'*) kalau-kalau tidak beribadah dengan *khusyu'* kepada Yang Maha Agung.

Uraian diatas menunjukkan suatu persepsi, bahwa spiritualisasi adalah penjiwaan batiniyah yang berimplikasi langsung kepada sikap lahiriyah seseorang. Jika seseorang memiliki kondisi spiritual baik, maka ia memiliki semangat beribadah dan mendekatkan diri kepada sang pencipta dengan sebaik-baiknya. Spiritualisasi idealnya memiliki efek ẓāhir bagi *sālik* (pelaku) spiritual.

Menurut hemat penulis, spiritualisasi memiliki kecendrungan menjiwakan yang dikerjakan, memahami substansi dan esensi, sehingga berpengaruh terhadap kondisi lahiriyah yang terwujudkan dari perilaku, ucapan, dan perbuatan. Semakin baik spiritual seseorang, harusnya semakin baik perilakunya, baik secara horizontal terhadap

sesama, terlebih ketaatan dan berkhidmah sebagai wujud kepatuhan vertikal kepada Rabb-nya.

Urgensi Spiritualisasi Qur'ani

Berdasarkan ulasan di atas, dapat disimpulkan bahwa spiritualisasi merupakan keniscayaan. Jika tidak diimbangi konsep diri yang baik, fenomena *spiritual distress* diera global yang penuh kemudahan akses informasi akan dengan mudahnya mengantarkan manusia pada titik terjauhnya dari nilai sosial dan spiritual (Burnard, 2006).

Proses internalisasi spiritual dalam kehidupan adalah yang penulis maksudkan sebagai spiritualisasi dalam tulisan ini. Spiritualitas yang dimaksudkan adalah spiritualitas yang menjadi bagian tidak terpisahkan dari agama, bukan spiritualitas tanpa agama (Akmansyah, 2009). Sebab, pada dasarnya manusia memiliki insting suci (*fiṭrah*) sebagai potensi yang dimiliki sejak lahir. Jika spiritualisasi tidak boleh bertentangan atau jauh meninggalkan nalurinya (Lari, 1975), berarti proses internalisasi spiritual juga tidak mungkin meninggalkan agama sebagai fitrahnya.

Nilai cita-cita spiritual terdiri dari integritas, kejujuran, dan kerendahan hati (Reave, 2005). Namun Tobroni (2015) memaknai cita spiritual sebagai kesepaduan hati, akal, dan tangan dalam menggapai riḍa Tuhan (*marḍātillah*), seperti yang terimplementasikan dalam budaya organisasi oleh kepemimpinan spiritual. Seolah menjadi kombinasi dari keduanya, Erdmann (2009) mengajukan suatu tesis bahwa puncak spiritual akan mendorong meningkatnya pemahaman individu untuk bersatu dalam keanekaragaman. Sedangkan Zohar & Marshall (2001) mengajukan definisi cita spiritual adalah mengintegrasikan kecerdasan intelektual (IQ) dan kecerdasan emosional (EQ) yang mewujud menjadi *Spiritual Quotient* (SQ).

Namun demikian, Ari Gynanjar mengkritik temuan spektakuler tersebut. Menurutnya, hal itu justeru berpotensi pada kebuntuan. Sebab, SQ tidak atau belum menjangkau

ketuhanan, terlebih pembahasan yang dilakukan SQ baru sebatas tataran bilogis-piskologi. Ia tidak mampu menangkap yang transendental dan mengakar kuat pada *Got Spot* yang di dalamnya terdapat nilai (*value*) manusia tertinggi (*the ultimate meaning*). Temuan *Got Spot* melalui SQ baru sebatas *hardware*-nyapusat spiritual otak manusia dan belum ada *software* (isi kandungan)-nya. Oleh sebab itu, ia menawarkan ESQ (*Emotional Spiritual Question*) sebagai model untuk mengisinya. Ini berperan sebagai *software God Spot* dengan menggabungkan tiga kecerdasan manusia yakni IQ, EQ dan SQ (Agustian, 2006).

Sehubungan dengan hal itu, cita spiritual menurut Sa'īd Ḥawwa adalah *takhalluq* yakni suatu kondisi ketika seseorang mampu merealisasikan nilai-nilai dari *asmā' Allah* yang terpuji (*asmā'ul ḥusnā*) dan mengaktualisasikan *syamāil* nabi Muhammad saw atau contoh kepribadian yang mulia oleh utusan terakhir tersebut serta mengikuti Sunnah maupun bimbingannya dalam kehidupan.

Proses *takhalluq* dengan asmā' Allah telah dikembangkan oleh Ari Ginanjar dalam ESQ 165 yang berusaha membangun dan mengaktifkan spiritual kepribadian manusia melalui rekonstruksi terhadap inspirasi dari asmā'ul ḥusna. Namun, motivator terkemuka pada awal reformasi Indonesia tersebut kurang banyak mengeksplorasi *takhalluq bi syamāil Muhammad w-a-l iqtida' bihi.* Bias jadi, karena merasa cukup dengan satu sisi tertinggi dalam spiritualisasi tersebut atau bisa juga karena belum sampai kepada tawaran menurut Sa'id ḥawwa terkait aktualisasi yang merujuk kepada pribadi Muhammad.

Spiritual memiliki cita mengantarkan menjadi manusia sempurna. Abudin Nata dan Ibnu Arabi menyebutnya sebagai insan kamil, Maragustam menyebutnya insan hakim, yaitu manusia paripurna yang penuh dengan kebijaksanaan karena kedalaman Ḥikmah yang dimilikinya (Assegaf, 2011; Maragustam, 2010).

Jauh sebelumnya, Ar-Rāzī mengidentifikasi Ḥikmah kedalam dua kategori yaitu *Ḥikmah naḍariyah* dan *Ḥikmah ‘amaliah* (Ar-Rāzī, 1420). Penulis cenderung memaknainya sebagai kompetensi teoritis dan praktis.Guna mencapai derajat ini, manusia dibekali dua material utama; fisik dan perasaan(Ghafouri et.al, 2011). Selain itu, dibekali juga *al-Nafs al- Ammārah*, *al-Nafs al-Lawwamah/* jiwa sadar dan *al-Nafs al-mutma’innah/* jiwa damai (Hamzah et.al., 2010).

Keseimbangan kelima unsur tersebut merupakan manifesto dari perwujudan manusia sempurna yang menjadikan Al-Qur’an dan Sunnah sebagai landasan hidupnya. Secara spesifik penelitian ini membahas cita, nilai dan proses spiritual sebagaimana digariskan dalam masalah penelitian yang diajukan sebelumnya. Menurut Tobroni manusia memiliki dua dorongan energi yang saling menarik satu dengan yang lainnya yaitu energi positif dan energi negatif. (Tobroni, 2010).

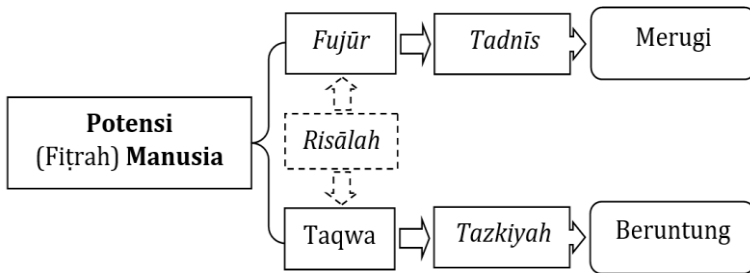
Al-Qur’an mengisyaratkan bahwa pada dasarnya, manusia memiliki dua dorongan energi yang saling menarik satu dengan lainnya, energi negatif dan positif. Allah berfirman dalam Qs. Al-syams: 8-10 menjelaskan bahwa manusia memiliki dua potensi (negatif dan positif) untuk menelusuri kebaikan ataupun keburukan. Dalam ayat kedelapan *lalu Allah mengilhaminya kedurhakaan dan ketakwaannya* (Qs. Al-syams: 8) kata *fa alhamahā* dalam ayat ini terambil dari kata اللّهّم *al-lahm* secara etimologis berarti *menelan sekaligus,* karenanya ilham (atau instiusi) seringkali datang secara tiba-tiba tanpa disertai analisis sebelumnya, bahkan kadang-kadang tidak terpikirkan sebelumnya, kedatangannya laksana kilat kilat dalam sinar sehingga manusia tidak dapat menolaknya sebagaimana pula tidak dapat mengundang kehadirannya. Secara terminologis Ilham merupakan pengetahuan yang diperoleh seseorang dalam dirinya tanpa diketahui secara pasti darimana sumbernya, ia serupa dengan rasa lapar (Shihab, 2011).

Potensi-potensi tersebut sudah tersimpan dalam diri manusia, datangnya risalah, pengarahan dan unsur-unsur luar hanya untuk membangkitkan aneka potensi ini, mengasahnya, menajamkannya dan mengarahkannya (Quṭb, 2000). Hemat penulis, Penjelasan Sayyid Quṭb ini memberikan suatu isyarat akan proses spiritualisasi. Terlebih dilihat dari pendekatan irfani dimana pengetahuan langsung diperoleh dari Tuhan, masuk dalam pikiran dan dikemukakan kepada orang lain (Hasyim, 2018).

Setelah mengemukakan tentang ilham sebagai intuisi yang datang secara tiba-tiba dan tidak dapat ditolak menurut Quraish Shihab diatas dan Sayyid Quṭb membenarkan adanya namun upaya memantaskan diri atas potensi yang dimiliki dapat juga berpotensi mendapatkan intuisi yang baik, Allah berfirman قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى (Qs. Al-a‘la: 14)*sungguh beruntunglah orang-orang yang bersungguh-sungguh menyucikan diri* dan mengingat dengan hati serta menyebut nama Tuhannya dengan lidah, lalu ia ṣalāt. *Tazakka* mengisyaratkan sebuah upaya penuh kesungguhan menyucikan (Ḥawwa, 1424; Shihab, 2011). Usaha tersebut dapat dilakukan melalui penjagaan diri dari akhlaq tercela dan kekufuran serta mengikuti ajaran Allah sebagaimana diajarkan kepada Rasul-Nya (Kaṡīr, 1419; Al-Zuḥaylī, 1418).

Keadaan batin seseorang akan memproyeksikan keadaan lahirnya. Begitu pula sebaliknya keadaan lahir seseorang adalah manifestasi dari batinnya. Sehingga spiritualitas menjadi sangat penting karena menjadi pancaran kualitas spiritual seseorang (Mughni, 1987). Manusia yang paling mulia dan bernilai disisi Allah adalah yang paling bertaqwa (Qs. Al-Hujurat: 13).

Urgensi spiritualisasi jiwa melalui pembersihan diri (*Tazkiyah al-nafs*) dapat dilakukan juga melalui *zikr* (mengingat Allah), bertafakkur dengan menghadirkan keagungan-Nya di dalam hatinya sehingga hidup dengan selalu berhubungan dengan Allah, merasakan manisnya żikir,

merasa tenang dengannya dan hatinya selalu hidup dalam ketaatan kepada Allah *subhānahu wa ta'āla* merekalah yang benar-benar beruntung di dunianya serta kelak di akhirat (Quṭb, 2000). Upaya spiritualisasi tersebut dapat diilustrasikan berikut.

Gambar 4.3 Potensi *fiṭrah ilhamiyah* manusia

Gambar tersebut mengilustrasikan pengembangan dari pemaknaan terhadap Qs. Al-syams: 8-10 dan Qs. Al-a'lā: 14. Bahwa manusia memiliki potensi fitrah yakni bawaan sejak lahir kebebasan untuk memilih yakni kecenderungan melakukan kebaikan dan atau sebaliknya potensi berbuat kejelekan. Dengan datangnya *risālah* yang dibawa nabi yang bertujuan mengantarkan intuisi (ilham) atau kecenderungan kepada lebih baik yaitu melalui *tazkiyah*, maka beruntung.

Sebaliknya, jika seseorang itu mengedepankan nafsunya bahkan mengotori dengan perbuatan maksiat, melawan larangan Allah ataupun pantangan lainnya maka jiwanya akan semakin kotor sehingga kecenderungan berbuat kejelekan akan lebih mendominasi. Jika begini adanya, maka dia termasuk orang yang merugi. Spiritualisasi melalui proses *Tazkiyah al-nafs* ini menjadi penting adanya. Selain untuk mengantarkan hamba kepada ketenangan dalam bingkai ketaatan kepada Tuhannya juga sebagai upaya pembersihan *resource* berupa anugerahdimiliki yang akan bermanfaat kembali baginya baik di dunia hingga akhirat kelak berupa pelipatgandaan pahala terlebih meraih riḍa-Nya (Shihab, 2011; Quṭb, 2000;Ar-Rāzī, 1420; Kaṡīr, 1419).

Manusia memiliki tabiat, potensi dan arah berfikir yang kompleks, makhluk yang tercipta dari tanah dan ditiupkan 'ruh' padanya, dibekali potensi (yang cenderung kepada kebaikan atau keburukan, membedakan baik atau buruk serta mengarahkan jiwanya memilih antara keduanya). Potensi tersebut merupakan potensi fitrah (Quṭb, 2000).

Potensi *fiṭriyah ilhamiyah* (sebagaimana tersuratkan dalam Qs. Al-syams: 7) dibarengi juga anugerah berupa kompetensi berfikir sehingga dapat memilih untuk berbuat dan bertindak. Kebebasan manusia menentukan pilihan hidup terbuka lebar, apakah akan memilih menyibukkan diri pada kebaikan atau sebaliknya. Akan tetapi, potensi dan kebebasan tersebut akan diminta pertanggung-jawaban baik di dunia maupun di akhirat kelak. Allah berfirman *sungguh beruntunglah orang yang menyucikan jiwanya dan sungguh merugi orang-orang yang mengotorinya* (Qs. Al-syams: 9-10). Mensucikan dengan selalu berupaya *istiqāmah* dalam melakukan kegiatan-kegiatan *Tazkiyah*.

B. Tujuan Spiritualisasi Pendidikan Qur'anī

Tujuan pendidikan berarti perubahan-perubahan yang diharapkan terjadi pada peserta didik ketika selesai mengikuti proses pendidikan. Tujuan akan menentukan arah pembelajaran sehingga satu pendidik bisa jadi berbeda dengan lainnya karena tujuan pendidikan masing-masing berbeda (Hasbullah, 2001; Maunah, 2009).

Dedi Mulyasana menjelaskan tujuan pendidikan dalam enam hal yaitu (1) berkembangnya potensi potensi keimanan dan ketakwaan, (2) terbentuknya akhlak mulia. (3) membentuk peserta didik yang sehat, (4) mencetak peserta didik yang berilmu, (5) mencetak peserta didik yang cakap, kreatif, bersemangat dalam berprestasi, serta (6) terbentuknya jiwa kemandirian (Mulyasana, 2012). Secara sederhana Thomas Lickona mensintesiskan tujuan pendidikan pada dua hal yakni

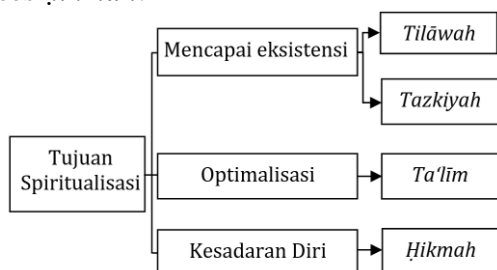
mengantarkan siswa pintar dan baik (Lickona, 2013). Sama hal nya dalam spiritualisasi pembelajaran tujuan menjadi unsur utama dari proses belajar mengajar.

Pendidikan dalam perspektif Al-Qur'an bertujuan menjelaskan peran fungsional peserta didik sebagai manusia makhluk Allah (*makhluq*) dan tanggung jawabnya dalam kehidupan ini (*khalifah*). Peran dan tanggungjawab ini menuntut adanya relasi interaksi sosial antara pendidik dan peserta didik ataupun lingkungan sekitarnya (Hidayat, 2015). Secara umum tujuan pendidikan Islam mengantarkan dan mengawal peserta didik sebagai seorang 'abid sekaligus menyiapkan diri layak memikul tanggungjawab sebagai kreator dan menjaga keberlangsungan ilmu pengetahuan dan teknologi guna memanfaatkan dengan sebaik-baiknya berbagaikarunia yang telah diberikan Tuhan kepadanya.

Secara khusus tujuan spiritualisasi pendidikan mengantarkan peserta didik untuk mampu membangun spiritualitas diri baik melalui pembinaan, pembiasaan ataupun strategi lainnya. Pembinaan dimaksudkan mengarahkan peserta didik sesuai dengan ketentuan yang seharusnya. Sedangkan, pembiasaan meruapakan upaya untuk membangkitkan dan mengasah potensi yang dimiliki dan idealnya mampu melejitkannya untuk pencapaian yang lebih baik dari saat ini ataupun sebelumnya.

Terkait konsep spiritualisasi, Sayyid Quṭb ketika menafsirkan Qs. Al-syams: 9-10, ia mengemukakan bahwa tujuan dari proses spiritualisasi adalah meninggikan nilai (keberadaan) manusia, menengadahkan konsekuensi logis atas pemanfatan potensi yang dimiliki serta membangun kesadaran akan spiritual itu sendiri (Quṭb, 2000).

Spiritualisasi Pendidikan Qur'anī merupakan suatu kinerja kinestik bahwa proses pendidikan haruslah mengantarkan peserta didik untuk mencapai derajat tertinggi sebagai seorang mukmin. Karenanya, proses yang dilakukan sebaiknya tidak keluar dari koridor ajaran agama agar tidak

berlebihan bahkan dekat dengan kesesatan. Pembangunan spiritual tanpa keimanan hanyalah akan mengantarkan kepada kekosongan belaka. Tujuan spiritualisasi pendidikan dapat dijelaskan untuk mencapai tiga hal utama yakni (1) tercapainya puncak nilai eksistensi manusia, (2) optimalisasi potensi yang dimiliki dan (3) terbangunnya kesadaran diri. Yang pertama sebagai tugas utama dari *tilāwah* dan *tazkiyah*, kedua dapat dicapai melalui proses *ta'līm* dan tujuan ketiga melalui proses *ḥikmah*.

Gambar 4.4 Tujuan spiritualisasi pendidikan Qur'anī

C. Pendidik dalam Perspektif Spiritualisasi Pembelajaran

Pendidik berarti orang diberikan tugas untuk mendidik; orang yang pekerjaannya mengajar (Tim Penyusun, 1995). Pendidik/ Guru memiliki peran sentral dalam proses pembelajaran yakni sebagai tokoh panutan '*di gugu lan di tiru*' atau diikutu dan dijadikan *prototype* dalam pendidikan. Karenanya, pendidik menjadi unsur utama dalam proses pembelajaran. Jika ditarik kedalam perkembangan teori pendidikan Islam pendidik berperan sebagai *murabbi*, *mu'addib* dan *mu'allim* atau dengan istilah lainnya seorang pendidik adalah seorang yang mengembangkan dan memelihara potensi yang dimiliki peserta didik, mengajarkan berbagai ilmu dan pengetahuan serta membina karakter ataupun kepribadian sesuai tujuan pembelajaran yang diharapkan (Saat, 2005; Sadirman, 2005).

Undang-undang Republik Indonesia nomor 20 tahun 2003 menyebutkan pendidik disebut juga sebagai guru, dosen, ustāż, kyai, ajengan, syaikh, konselor, pamong belajar, widyaswara, tutor, instruktur, fasilitator dan lainnya. Jika merujuk pada undang-undang tersebut seorang pendidik dituntut memiliki empat kompetensi dasar yaitu kompetensi pedagogik, kompetensi kepribadian, kompetensi sosial dan kompetensi profesional. Terkait pendidik dalam perspektif spiritualisasi pendidikan dapat diidentifikasikan seseorang yang memiliki lima karakteristik yakni *muḥarrik*, *az-zākiy, mu‘allim*, *al-hakīm* dan *rabbānī.*.

Pendidik merupakan insan yang yang paling berperan dalam pencapaian tujuan pendidikan, karenanya suatu keniscayaan menjadi *qudwah* bagi peserta didik maupun lingkungan sekitarnya. Setidaknya, spiritualisasi pembelajaran guru adalah yang menggerakkan, membangkitkan, mengasah, menajamkan dan mengarahkan potensi dan kompetensi peserta didik untuk mencapai tujuan spiritualisasi pembelajaran itu sendiri.

Karakter *muḥarrik* dimaksudkan seseorang yang terus berusaha menggerakkan dan membangkitkan potensi yang dimiliki peserta didik, seperti membaca bermakna (*meaningfull reading*) yakni mengikat makna atas apa yang dibaca untuk kemudian mengimplikasikannya sebagai bentuk *tatabu‘* atas pembacaannya.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya bahwa makna tilāwah dalam Al-Qur’an adalah *qirā’ah, at-tatabu‘, al-istimā‘, tabligh wal ikhbār* dan *al-qaṣaṣ*. Isyarat maknawi yang dapat dipetik dari pemaknaan tersebut Tilāwah menunjukkan suatu proses pembacaan yang diikuti dalam perbuatan. Jika dikaitkan dengan perkembangan pendidikan saat ini pemaknaan ini identik dengan program literasi. Kalau lah demikian adanya, karakter *muḥarrik* dalam spiritualisasi pendidikan dapat juga diidentikkan dengan karakter penggerak literasi.

Karakter *az-zakiy* merupakan penjelasan tentang orang yang tumbuh atas *Tazkiyah*. Secara spesifik Ar-Rāzī mengidentifikasi *Az-zakiy* (Qs. Maryam: 19) mencakup tiga hal yakni orang yang bersih dari berbagai dosa, dia tumbuh dengan *Tazkiyah* dan orang tersebut jernih dan suci. Al-Zuḥaylī menyebutnya sebagai orang yang tumbuh dengan kejernihan dan kehormatan.

Senada dengannya Sa'īd Ḥawwa mengidentifikasi-kannya sebagai orang yang bersih dari dosa atau tumbuh dalam kebaikan (Al-Zuḥaylī, 1418; Ar-Rāzī, 1420; Ḥawwa, 1424). Pada dasarnya –hemat penulis- karakter *az-zakiy* merupakan gambaran bagi pribadi yang terus tumbuh dalam kebaikan, menjaga kehormatan dan senantiasa intropeksi diri agar terbebas dari kesalahan.

Karakter mu'*allim* dalam spiritualisasi pendidikan mengisyaratkan seseorang yang mengajar atau menyampaikan ilmu kepada orang lain, mengajarkan pengetahuan dan cara memperoleh pengetahuan itu sendiri sehingga mampu mengetahui jatidirinya sebagai seorang manusia seutuhnya.

Disisi lain *mu*'*allim* juga diidentikkan sebagai seorang pelatih yang baik. Karenanya, sebagai seorang pengajar dan pelatih seorang pendidik perlu terus meng-*upgrade* diri dan kompetensinya demi pencapaian tujuan pembelajaran. Menurut hemat penulis karakter *mu'allim* mendekati karakter sang pembelajar yakni terus mengasah dan melatih diri untuk belajar, mengajarkan serta belajar lagi dan seterusnya.

Karakter keempat yang perlu dimiliki pendidik dalam spiritualisasi pembalajaran adalah *al-ḥakīm* yaitu orang yang bijaksana (Hamka, 2015), memiliki kemampuan atas apa yang diajarkan dan mengamalkan atas ilmu yang dimiliki itulah mengapa pemaknaan Ḥikmah dalam Al-Qur'an banyak dimaknai sebagai as-sunnah(Ar-Rāzī, 1420; Al-Zuḥaylī, 1418; Ḥawwa, 1424; Kaṡīr, 1419; Quṭb, 2000), karena pada hakikatnya ajaran asasi Islam adalah seperti yang dicontohkan Rasulullah *ṣallāhu 'alaihi wassalam* dalam keseharian baik

berupa ucapan, amal perbuatan, serta sikap beliau ketika menghadapi suatu permasalahan dapat dicontohkan dan dikembangkan dalam merekonstruksikan pendidikan Islam ideal.

Warisan *nubuwwah* adalah perubahan yang benar (*at-tajdīd aṣ-ṣaḥīḥ*) yakni terpenuhinya tiga tugas utama para utusan Allah yaitu *tażkīr, ta'līm* dan *Tazkiyah*. Allah berfirman ولكن كونوا ربانيين بما تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون *akan tetapi (dia berkata): hendaklah kamu menjadi* guru dan generasi yang *rabbānī karena kamu* senantiasa *mengajarkan al-kitāb* yakni Al-Qur'an dan *disebabkan kamu tetap mempelajarinya* (Qs. Āli 'Imrān: 79). Bahwa perlunya menjadi Guru *rabbānī* yang selalu berpegang tegah terhadap ajaran Al-Qur'an yang selalu berusaha memperbaiki dan meningkatkan kapasitas diri baik terkait dengan pedagogik maupun spiritual sehingga selalu mampu menghadirkan solusi dalam setiap situasi dan kondisi. Pendidik *rabbānī* adalah orang yang mampu menghadirkan solusi/ mengobati berbagai problematika kontemporer dan masalah di setiap zamannya (Ḥawwa, 2004).

Gambar 4.5 Pendidik dalam perspektif spiritualisasi pendidikan qur'anī

Ada dua paradigma mendasar yang harus dimiliki oleh seorang pendidik dalam mengawal pendidikan yakni kontekstual dan progresif. Kontekstual dimaksudkan kemampuan menyesuaikan kemampuan dan kebutuhan yang

dihadapi saat ini sehingga mampu membumikan misi pendidikan yang diembannya.

Sementara progresif merupakan bentuk visioner seorang pendidik yang selalu mengembangkan diri dengan kemajuan zaman dan mengetahui dengan benar problematika zaman, bukan hanya saat ini tetapi juga masa depan. Ini lah indikator keberhasilah spiritualisasi Pendidikan Qur'anī.

Suksesi pendidikan turut dipengaruhi oleh kompetensi pendidik. Seorang yang mengajar tanpa bekal kompetensi yang memadai tentunya akan jauh berbeda dengan pendidik yang berkompeten, dalam UU nomor 20 tahun 2003 pendidik dengan kompetensi tertentu disebut sebagai pendidik profesional. Dalam regulasi tersebut kompetensi yang dimiliki oleh seseorang pendidik adalah kompetensi pedagogik, kompetensi kepribadian, kompetensi sosial dan kompetensi profesional. Sebagai kekhasan spiritualisasi pembelajaran selain keempat kompetensi tersebut seyogyanya pendidik juga memiliki kompetensi spiritual dan kompetensi penggerak (*muḥarrik*).

Kompetensi pedagogik berarti kemampuan guru mengelola pembelajaran dari perencanaan, pelaksanaan, evaluasi hingga refleksi dan tindaklanjutnya. Kemampuan mengajar seorang pendidik dapat didapatkan ketika ia sedang dipersiapkan menjadi seorang pendidik di bangku kuliah ataupun pelatihan pedagogik. Selain itu, kompetensi ini juga dapat terasah dan menjadi berkembang ketika seseorang sudah mengajar sehingga mendapatkan *khibrah* yang terus disesuaikan dengan peserta didik, materi ajar dan lingkungannya.

Quraish Shihab ketika menafsirkan Qs. Al-baqarah: 31 menjelaskan bahwa pengajaran Allah kepada Adam melalui dua cara. *Pertama,* Allah mengajarkan kepada Adam tentang benda-banda yang dipaparkan didepannya dan pada saat yang bersamaan diperdengarkan kepada Adam nama aneka benda tersebut. Cara *kedua,* Allah mengilhamkan kepada Adam

nama setiap benda di depannya (Shihab, 2011). Cara yang pertama melalui pengajaran langsung yang kedua melalui intuisi. Jika ditarik sebagai kompetensi pedagogik yang pertama mengisyaratkan kompetensi memalui pendidikan dan pelatihan dan yang kedua kompetensi pedagogik melalui pengalaman.

Kompetensi kepribadian sebagai cerminan ideal pribadi guru seperti, kedewasaan, berwibawa, cerdas, sosial, mampu menjadi teladan dan semisalnya. Terkait spiritualisasi pembelajaran, kompetensi kepribadian menunjukkan sifat dan karakter yang dimiliki seorang pendidik.

Idealnya, pendidik adalah seorang *muḥarrik* yang senantiasa berusaha menggerakkan dan membangkitkan potensi yang dimiliki peserta didik, *az-zakiy* yaitu orang yang senantiasa tumbuh dalam kebaikan, menjaga kehormatan dan senantiasa intropeksi diri agar terbebas dari kesalahan.

Seorang pendidik adalah *mu'allim* sang pembelajar yang senantiasa mengasah dan melatih diri untuk belajar, mengajarkan serta belajar lagi dan seterusnya. Pendidik sebagai *al-ḥakīm* yakni orang yang bijaksana, menempatkan sesusuatu sesuai pada tempatnya dan menjauhkan dari *mafsadat* ataupun *maḍarat* yang lebih besar.

Kompetensi sosial merupakan kemampuan bersosialisasi, berkomunikasi dengan peserta didik, teman sejawat, orang tua / wali serta masyarakat pada umumnya secara efektif dan efisien. Seorang pendidik sebaiknya mampu mengarahkan dan membina peserta didiknya untuk senantiasa bersosialisasi dengan teman sejawatnya, sesama muslim bahkan antar umat beragama di negara yang banyak keberagaman seperti Indonesia. Kompetensi sosial juga dimaknai sebagai kemampuan *social engineering* dimana guru mampu merekayasa sosial untuk peserta didiknya agar menjadi makhluk sosial dan humanis.

Kompetensi profesional dimaksudkan kemampuan dalam menguasai materi pelajaran secara komprehensip,

mengembangkan profesionalitasnya, bersikap reflektif hingga mampu memanfaatkan teknologi dan informasi beserta perkembangannya untuk kemanfaatan dirinya maupun orang banyak. Dalam Islam seorang pendidik harus aktif secara eksternal dan internal. Secara eksternal dimaksudkan mengarahkan/ membimbing peserta didik sedangkan secara internal merealisasikan akhlak mulia (Assegaf, 2011).

Kompetensi spiritual dimaksudkan sebagai kepahaman pendidik akan spiritual, mengarahkan peserta didik dan juga dirinya membangun kematangan kesadaran spiritual ataupun spiritual dalam arti penjiwaan akan sesuatu yakni merekonstruksikan pemahaman dan internalisasi materi pembelajaran kepada peserta didik. Kesadaran spiritual menjadi penting adanya, karena memberikan jiwa, ruh dan pemaknaan akan hakikat dari tujuan pembelajaran itu sendiri. Dalam konteks spiritualisasi pembelajaran kompetensi ini menjadi kompetensi utama yang akan membedakan ketercapaian pembelajaran dengan pendekatan spiritual daripada proses belajar mengajar lainnya.

Kompetensi *muḥarrik* menggerakkan dimaksudkan sebagai kemampuan menggerakkan peserta didik dan atau diri peserta didik untuk terus bergerak memajukan prestasi, meningkatkan kompetensi, menjaga eksistensi dan menginternalisasi nilai dan ajaran yang sedang dipelajarinya untuk kemudian menjadi karakteristik dirinya yang mewujud pada perilaku, sikap dan perbuatan sehari-hari. Seorang *muḥarrik* terus berpikri optimis maju kedepan tanpa harus mengesampingkan keadaan yang sedang dialaminya.

D. Peserta Didik dalam Spiritualisasi Pendidikan Qur’ani

Peserta didik merupakan orang yang sedang mengikuti pendidikan, menuntut ilmu maupun sedang mengasah ketrampilan. Peserta didik menjadi unsur terpenting dari

keberlangsungan pembelajaran karena tanpa peserta didik aktivitas pembelajaran tidak akan terjadi (Saat, 2015). Peserta didik berperan sebagai subjek sekaligus objek pendidikan, membutuhkan bimbingan dan arahan orang lain dalam hal ini pendidik untuk mengembangkan potensi yang dimilikinya.

Terkait model spiritualisasi PAI yang diformulasikan dari pemaknaan terhadap tilāwah, *Tazkiyah,* Ta'līm dan Ḥikmah dalam Al-Qur'an sebagaimana ditafsirkan oleh Ar-Rāzī, Ibnu Kaṡīr, Sayyid Quṭb, Sa'īd Ḥawwa, Hamka, Al-Zuḥaylī dan Quraish Shihab peserta didik dikategorikan menjadi dua. *Pertama,* peserta didik tingkat dasar yakni peserta didik yang berasal dari anak usia dasar pendidikan ataupun orang dewasa dan remaja yang masih awam yang belum memiliki dasar atas apa yang dimilikinya. Sedangkan, pada tingkat lanjut dimaksudkan peserta didik yang sebelumnya telah memiliki dasar pengetahuan ataupun kompetensi pembelajarannya.

Ar-Rāzī mengisyaratkan etika seorang peserta didik dalam menuntut ilmu ketika menafsirkan Qs. Al-kahfi: 66 yaitu *tawāḍu',* meminta izin kepada guru agar diperbolehkan belajar kepadanya, tidak merasa lebih pandai dari guru, berkeyakinan Allah memberikan karunia yang lebih (istimewa) kepada gurunya, patuh dan *khidmah* sepenuhnya kepada guru dan tidak meminta sesuatu kepada gurunya kecuali ilmu. Senada dengan pendapat ini Quraish Shihab bahwa sikap *tawaḍū'* terhadap guru adalah wajib meskipun peserta didik tersebut telah mengetahui tentang ilmu atau pengetahuan yang sedang dipelajarinya seraya meyakini adanya karunia yang lebih bagi gurunya oleh Allah (Ar-Rāzī, 1420; Shihab, 2011)

Sa'īd Ḥawwa mengidentifikasi etika seorang peserta didik dilihat dari perspektif *tazkiyah* yaitu (1) menjadikan *tazkiyah al-nafs* sebagai prioritas utama. (2) Fokus pada ilmu yang ditekuninya bukan terperdaya dengan keterikatan maupun kesibukan dunia. (3) Tidak *takabur* kepada orang

yang berilmu apalagi sewenang-wenang terhadapnya. (4) Bagi pemula, sebaiknya menghindari perselisihan dan perbedaan. (5) Tidak mengabaikan suatu cabang ilmu kecuali dengan pertimbangan yang matang. (6) *step by step* yakni menjaga urutan bidang ilmu dari yang terpenting hingga lainnya. (7) Tidak pindah ke suatu pengetahuan/ ilmu yang lebih lain sebelum menguasai bidang yang ditekuni. (8) Mempertimbangkan prioritas suatu cabang ilmu. (9) Memelihara niat pokok dalam menuntut ilmu, bahwa memprioritaskan ilmu agama buka berarti mengabaikan ilmu umum ataupun yang terkait kehidupan di dunia, akan tetapi semua ilmu menjadi ladang amal bagi yang mereka yang menempuh dan mempelajarinya jika tujuannya adalah meninggikan kalimat Allah bukan sekedar kenikmatan sesaat di dunia. (10) Hendaknya memahami tujuan dari suatu ilmu, atau dalam makna lain belajar atau menelaah sesuatu berbasis pada tujuan pendidikan/ ilmu itu sendiri daripada lainnya (Ḥawwa, 2004).

E. Metode Spiritualisasi Pendidikan Qur'anī

Metode berasal dari *methodos* (bahasa Yunani); kata *meta* (menuju, melalui, mengikuti) dan *hodos* (jalan, perjalanan, cara atau arah), kata metode berarti cara, jalan atau arah. Padanan kata metode dalam bahasa Arab dikonotasikan dengan *manhaj, ṭariqah* dan *al-wasilah* (Fatah, 2008). Metode spiritualisasi pembelajaran dalam penelitian ini dimaksudkan sebagai cara mengajarkan peserta didik tentang pengetahuan, sikap dan karakter sesuai tujuan pembelajaran.

Metode spiritualisasi pendidikan dapat dikembangkan dari model spiritualisasi berbasis *Tazkiyah* yang telah dibahas sebelumnya. Jika kita menelaah Qs. Al-baqarah: 129; Qs. Al-baqarah: 151, Qs. Ali Imron: 164 dan Qs. Jum'at: 2 secara jelas tersirat akan Ṭahapan spiritualisasi pembelajaran PAI.

Keempat ayat tersebut ada urutan berbeda penggunaan terma *tilāwah*, *tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah*. Qs. Al-baqarah

129 dan ayat 151 dari surat kedua Al-Qur’an ini merupakan doa nabi Ibrahim kepada Tuhannya agar kelak anak-cucunya mendapatkan peluang jaminan keimanan yang lebih progresif dengan diutusnya seorang nabi dari golongannya. Urutan proses tersebut adalah *tilāwah, ta‘līm* dan *ḥikmah* kemudian ditutup dengan internalisasi melalui *tazkiyah*. Fenomena ini yang kemudian diajukan sebagai langkah spiritualisasi pembelajaran pendidikan tingkat dasar.

Bagian ini direkonstruksikan dari isyarat pemaknaan terhadap *tazkiyah* dan *ḥikmah* sebagai metode spiritualisasi. Spiritualisasi sebagai proses berimplikasi kepada suatu cara maupun Ṭahapan pembentukan spiritualitas. melalui teorinya “*the diamond of self and others*” mengajukan empat faktor yang mempengaruhi spiritualitas seseorang akan sangat dipengaruhi oleh empat faktor pembentuknya(Coyte, 2007).

Pertama, internal atau dari diri sendiri dimana identitas, kesadaran diri serta keseimbangan menjaga nilai-nilai yang ada. *Kedua*, pengaruh eksternal baik berupa keyakinan seseorang akan Tuhannya, pemahaman akan filsafat ataupun kepercayaan yang dianutnya turut andil dalam proses spiritualisasi. Pengaruh eksternal ini juga dapat diartikan dari orang lain sekitar seperti keluarga, teman, kolega maupun kolega jaringan interaksinya. Pengaruh orang-orang sekitar tersebut oleh Coyte mengklasifikannya sebagai pengaruh *ketiga*. Kemudian, *keempat* pengaruh dari lingkungan ataupun alam sekitar seseorang turut andil dalam Ṭahapan spiritualisasi. Pada dasarnya Ṭahapan spiritualisasi menjelaskan tentang *meaning,value, transcendence, connecting* dan *becomming*(Coyte, 2007).

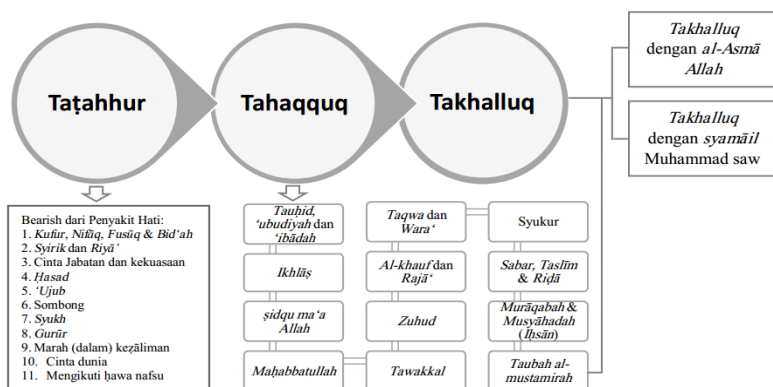
Adorno mengajukan dua tipologi spiritualisasi, *pertama*, ‘menetralkan’ pemahaman dalam beragama ataupun manipulasi ide-ide (ajaran) agama dan *kedua* pelibatan pengalaman religius seseorang untuk kemudian diinternalisasikan dalam kehidupan sehari-hari (Adorno, 1950).

Dua cara tersebut sangat kontradiktif, yang pertama spiritualisasi dilakukan tanpa agama, pemahaman beragama hanya sebatas pada teoritis bukan praktis sedangkan kedua pengamalan ajaran agama lebih dikedepankan dari pemahaman komperenship akan agamanya.

Proses spiritualisasi dapat juga ditempuh melalui jalan ketiga yakni keseimbangan antara memahami ajaran agama dan pengamalan ritual spiritual dari agama itu sendiri. Pilihan ketiga ini nampaknya lebih ideal karena kepahaman tanpa amalan hanya sia-sia belaka, sebaliknya amalan tanpa pemahaman mudah tergelincir dalam penyelewengan.

Paham ketiga tersebut nampaknya yang dianut oleh Sa‘īd Ḥawwa bahwa spiritualisasi ajaran utama para Rasul, sebagaimana doa nabi Ibrāhim bersama Ismāīl as (Qs. Al-baqarah: 129) dan terkabulnya doa tersebut (Qs. Al-baqarah: 151), ucapan nabi Musa as (Qs. An-nāzi‘āt: 18) serta firman Allah dalam Qs. Al-lail: 17-18 dan Qs. Al-syams: 9-10 *sungguh beruntung orang yang mensucikan jiwanya dan sungguh merugi orang yang mengotorinya.*

Tazkiyah nafs adalah ajaran terpenting para Rasul, tujuan orang yang bertaqwa dan poros kesuksesan dan kerusakan di sisi Allah. Ia mendefinisikan *Tazkiyah* sebagai *at-taṭhīr* dan *tanmiyah*, spiritualisasi menunjukkan arti mensucikan dan bertumbuh. Kemudian, penulis *Al-Asās Fi Al-Tafsīr*merekonstruksikan spiritualisasi dengan istilah *tazkiyah al-nafs* dari intisari karya Imam Gazālī dalam kitab *Iḥyā ‘ulum al-dīn* bahwa proses spiritualisasi melalui tiga proses utama yaitu *taṭahhur, taḥaqquq* dan *takhalluq*.

Proses spiritualisasi dimulai dari upaya membersihkan jiwa dari berbagai penyakit hati, mengimplementasikan berbagai sarana *Tazkiyah* dan mengaktualisasikan diri dengan nilai-nilai sebagaimana tercermin dalam *asmā’ Allah* yang mulia (*asmā’ al-ḥusnā*) dan mengikuti teladan kepribadian Nabi Muhammad saw dalam kehidupan sehari-hari.

Gambar 4.6 Spiritualisasi menurut Sa'īd Ḥawwa

Sa'īd Ḥawwa merinci berbagai penyakit jiwa yang seringkali dihadapi oleh setiap orang, baik disadari ataupun tidak. *Kufur* merupakan hal pokok yang harus dihindari dalam mengaktuali-sasikan jiwa untuk siap menerima cahaya Islam. Kemudian, sifat *nifāq* baik yang bersifat teoritis (menyalahi dari apa yang telah diucapkannya khususnya terkait iman dan Islam) maupun *nifāq* praktis seperti menyelisihi janji, terbiasa berbohong maupun berkhianat.

Selain kedua hal tersebut, di antara yang perlu diperhatikan adalah mensucikan diri dari *bid'ah* baik *i'tiqādī* maupun *'amalī*. *Syirik* berarti menyekutukan Allah dengan lainnya. *Riyā'* dimaksudkan sebagai suatu keadaan yang ketika berbuat apapun ingin di lihat maupun di puji oleh orang lain. *Gurūr* sebagai penyakit hati dipahami sebagai diamnya jiwa kepada sesuatu yang mengikuti hawa nafsu. Berbagai penyakit tersebut dapat diterapi melalui dua strategi besar yaitu *taḥaqquq* dan *takhalluq*.

Pelaku (*sālik*) *Tazkiyah* memulai upaya penyucian dirinya dari mengetahui berbagai penyakit yang ada pada dirinya untuk kemudian dicarikan penawarnya sehingga menjadi bersih dan suci. Guna mengetahui kekurangan (aib) diri sendiri dapat dilakukan melalui empat cara yaitu

mengikuti majelis Guru yang memiliki kemampuan atau pengetahuan tentang aib tersebut, berkawan dengan teman yang jujur yang sellau dalam ketaatan beragama, mengetahui dari pernyataan musuh atau mereka yang tidak suka dengan diri *sālik tazkiyah* serta berinteraksi dengan manusia pada umumnya bukankah dalam sebuah riwayat hadīṡ menjelaskan bahwa seorang mukmin adalah cermin bagi saudaranya. Dengan interaksi dengan banyak orang yang *ṣālih* dan bertaqwa maka potensi selalu mensucikan diri lebih dapat konsisten daripada tidak,

Sa'īd Ḥawwa menyebutnya sebagai *taubah al-mustamirah.* Puncak dari spiritualisasi adalah taubat yang konsisten dan terus menerus hingga berimplikasi pada lahiriyahnya dengan mengaktualisasikan (cerminan dari) *asmā al-ḥusnā* dan *syamāil* Muhammad dalam kehidupan sehari-hari.(Ḥawwa, 2004).

Proses spiritualisasi merupakan upaya untuk mengantisipasi diri dari krisis *meaning and purpose of life* dimana kehidupannya jauh akan makna dan tujuan hidup yang jelas (Arifin, 1994; Morley et al., 2014). Prosesnya melalui pendidikan, menjaga keseimbangan dalam membangkitkan spiritual sebagaimana diaktualisasikan oleh kaum sufi sebagai penguatan emosi religius, namun harus tetap segaris dengan Al-Qur'an yakni *ar-ruju' ilā Al-Qur'an* sehingga jauh dari Ṭahayulisme, penciptaan mukjizat hingga dukunisme. Karena pada hakikatnya Al-Qur'an bukan hanya bersifat rasional semata tapi juga penuh emosi religius yang murni (Rahman, 2003).

Pemahaman keagamaan seseorang akan sangat mempengaruhi perilaku kesehariannya. Agama dikatakan juga sebagai perilaku mencari makna (Greeley, 1982). Terkait dengan model spiritualisasi disini dimaksudkan bahwa proses spiritualisasi keagamaan seseorang akan memvisualisasikan kematangan spiritualnya serta perilaku keagamannya.

Seperti dibahas sebelumnya bahwa untuk mencapai puncak kematangan spiritual Ari Ginanjar mengajukan perpaduan IQ, EQ dan SQ sekaligus. Menurut hemat penulis, pemaknaan *Tazkiyah* dalam Al-Qur'an merupakan bentuk ideal membangun penjiwaan akan kehidupan beragama, hal ini baik dilakukan oleh individu maupun melibatkan pihak lainnya.

Salah satu tujuan *Tazkiyah* dalam Al-Qur'an adalah sebagai bentuk ketaatan kepada Tuhan melalui usaha membersihkan diri dari perangai-perangai tercela, dari kemusyrikan (Qs. Fāṭir: 18), dari ideologi yang tidak sesuai dan langkah tersesat (Qs. Al-jumu'ah: 2).

Bentuk ketaatan tersebut dapat juga berupa *khauf*, melaksanakan ṣalāt, membersihkan harta (Qs. Al-lail: 18) serta membersihkan jiwa dari maksiat ataupun dosa kepada Allah maupun sesama manusia (Qs. Al-a'la: 14) demikian Hamka (Hamka, 2015; Shihab, 2011). Ketaatan yang hakiki harus dilandasi keikhlasan, apalagi merasa diri suci, seperti firman-Nya فَلاَ تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى *janganlah kamu memuji menyatakan diri kamu sci dan Allah lebih tahu orang yang (paling) bertakwa*.. (Qs. Al-najm: 32).

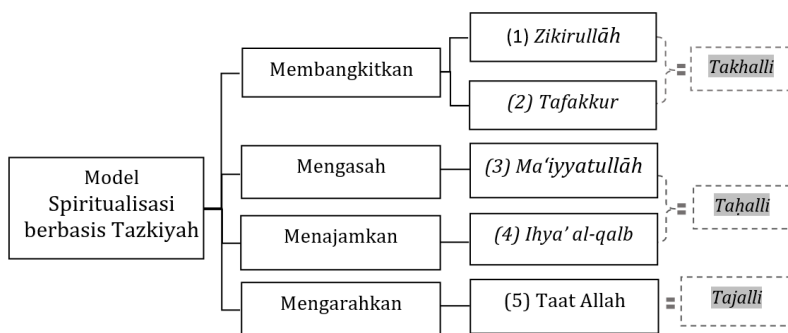
Proses spiritualisasi dengan *tazkiyah* dapat dilakukan melalui tiga langkah utama. *Pertama*, Meninggikan nilai keberadaan manusia, potensi sebagai bekalnya dalam memikul suatu tanggungjawab kehidupan, kebebasan memilih jalan hidup sehingga layak disebut sebagai khalifah.*Kedua*, Memberikan konsekuensi kepada manusia, ilustrasi akibat yang akan dihadapi sebagai implikasi dari pilihan sikap dan perbuatannya (Qs. Al-syams: 9-10). Dan *ketiga*, Menghadirkan kesadaran tentang kebutuhan abadi untuk kembali kepada *mizan* Ilahi yang baku. (Quṭb, 2000).

Ketiga langkah spiritualisasi tersebut jika dirinci mengilustrasikan proses panjang yang penuh makna dari *Tazkiyah* itu sendiri. Berbekal potensi intuisi sebagai nilai *plus* bagi eksistensi manusia sehingga layak menjadi khalifah serta

memikul amanah berat ini. Dengan diberikannya potensi yang denganya diberikan pula memilah-milih kebaikan ataupun kejelekan kemudian disampaikan kepada *risālah* kenabian diharapkan mampu membangkitkan, mengasah, menajamkan serta mengarahkan manusia mengemban tugasnya sebagai khalīfah dan Abdullah.

Sofa Muthohar mengajukan tiga bentuk spitualitas (1) berbasis psikologi (*spiritual quotient*) yaitu spiritualitas yang dieksplore dari diri sendiri seperti model hipnosis, hipnoterapi, transpersonal (NLP), psychotronica dan sebagainya. (2) spiritualitas berbasis alam, seperti model aliran *pranana* (India) dari yoga, *chiatau Qi* (China), *Ki* (Jepang), Energi Spiritual Nusantara (Indonesia) dan semisalnya. (3) spiritualitas berbasis Agama seperti *tasawuf akhlaqi*, menghidupkan *ruh* ibadah dan pemaknaan mendalam terhadap perintah maupun larangan agama (Muthohar, 2014).

Sementara telah masyhur sebelumnya spiritualisasi dalam dunia tasawuf dikenal dengan 3-T (*takhalli, Ṭahalli* dan *tajalli*). *Takhalli* ditempuh dengan mengosongkan maupun membebaskan diri dari segala sifat-sifat kotor sehingga menutup cahaya ruhani,

Terkait model spiritualisasi disini, *takhalli* merupakan upaya membebaskan diri dari berbagai penyakit-penyakit hati yang mengotori kesucian jiwa. *Ṭahalli* merupakan Ṭahapan *mujahadah* dalam mengisi maupun menghiasi diri dengan sifat-sifat yang mulia dengan membangkitkan, mengasah, menajamkan dan mengarahkan jiwa. Sedangkan *tajalli* adalah penampakan aktualisasi dari kedua proses sebelumnya yang dervisualisasi melalui *żikr, tafakkur, ma'iyyatullah, ihyā' al-qalb* dan taat kepada Allah(Quṭb, 2000; Mujib, 2015).

Gambar 4.7 Model spiritualisasi berbasis *tazkiyah*

Zikr

Allah berfirman قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى (Qs. Al-a'la: 14), sungguh beruntunglah orang-orang yang bersungguh-sungguh menyucikan diri dan mengingat dengan hati serta menyebut nama Tuhannya dengan lidah, lalu ia ṣalāt. *Tazakka* bermakna bersungguh-sungguh menyucikan diri bukan berzakat sebagaimana dikutip Sa'id Ḥawwa dari An-nisfiy (Ḥawwa, 1424; Shihab, 2011).

Pemaknaan ini sesuai dengan penafsiran Ibnu Kaśīr terhadap ayat ini, bahwa orang yang mensucikan dirinya (*man tazakka*) berarti membersihkan dirinya dari akhlaq tercela dan mengikuti apa yang diturunkan Allah *subhanahu wa ta'āla* kepada nabi Muhammad *sallāhu 'alaihi wassalam*.Al-Zuḥaylī mengartikan *tazakka* sebagai membersihkan (diri) dari kekufuran serta maksiat dengan iman dan takwa (Kaśīr, 1419; Al-Zuḥaylī, 1418).

Membersihkan diri melalui *tazkiyah* dapat dilakukan dengan mengingat Tuhannya kemudian menghadirkan keagungan-Nya di dalam hatinya sehingga hidup dengan selalu berhubungan dengan Allah, merasakan manisnya żikir, merasa tenang dengannya dan hatinya selalu hidup dalam ketaatan kepada Allah *subhānahu wa ta'āla* merekalah yang benar-benar beruntung di dunianya serta kelak di akhirat (Quṭb, 2000).

Senada dengan cara ini dalam praktikya yang dilakukan di pondok pesantren As-Stressiyah Darul Ubudiyah Sejati Sejomulyo Juwana Pati, sebagaimana penelitian Rohman (2017) yang melakukan terapi penyembuhan para pecandu narkoba dengan membangkitkan spiritual melalui ritual *żikir* seperti *manaqiban,* taubat*, żikir, tawasur as-Syaikh,* doa *hizb bahr nombo* dan *riyaḍah*.

Secara umum, hasil penelitian tersebut menguatkan temuan disertasi ini, bahwa salah satu model spiritualisasi adalah dengan melalui *zikr* meskipun secara khusus menurut hasil analisis penulis *zikr* ini juga perlu mempertimbangkan tuntunan ketaatan dalam melaksanakan ibadah sesuai dengan yang dicontohkan nabi Muhammad *ṣallāhu ʻalaihi wassalam*.

Saʻīd Ḥawwa memasukkan *żikr* pada kategori pertama dari tiga Ṭahapan tazkiyatun nafs yakni *taṭahhur*, dengan berzikir seseorang akan melalui proses memfokuskan hati dan pikiran hanya kepada Allah baik secara lisan, batin maupun perbuatan.

Dua Ṭahapan lainnya adalah *taḥaquq* dan *takhalluq*. *taḥaquq* merupakan proses berakhlaq sebagaimana sifat Tuhan seperti sifat raḥman raḥīm diwujudkan dengan berkasih sayang dan saling mengasihi dengan sesama. Sedangkan *takhalluq* menjadikan tabiat dan kebiasaan akhlaq-akhlaq baik tersebut dalam kehidupan sehari-hari (Ḥawwa, 2013).

Tafakkur

Tafakkur mengandung makna renungan, memikirkan dan menimbang dengan sungguh-sungguh. Tafakkur sebagai proses spiritualisasi dipahami sebagai proses perenungan dengan sungguh-sungguh dalam merenungkan ayat-ayat Allah, nikmat Allah, janji, peringatan dan merenungi kelalaian dalam melaksanakan perintah-Nya. Firman Allah dalam Qs. Ali Imron: 191 **وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.**..*dan mereka bertafakkur (memikirkan tentang) penciptaan langit dan bumi*. Ayat ini terkait dengan karakteristik ulil albab, salah satunya adalah *tafakkur* memikirkan penciptaan dan sistem kerja

semesta. Quraish Shihab mengidentifikasi objek żikir dalam ayat ini adalah Allah sedangkan objek tafakkurnya adalah makhluk-makhluk Allah berupa fenomena alam (Shihab, 2011).

Tafakkur merupakan upaya membangkitkan spiritual melalui pemikiran terhadap alam semesta dan makhluk ciptaan Allah hingga mengantarkan kepada hakikat segala sesuatu sebagaimana firman-Nya رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِbahwa tiada sia-sia Allah menciptakan segala sesuatu hingga mengantarkan ulul albab ini kepada puncak pengagungan kepada Tuhannya (Qs. Ali Imron: 191).

Musa Asy'ary merekonstruksikan ayat ini menjadi suatu model berfikir profetik yang bersifat rasional trancendental atau kesatuan żikr dan pikir. Berfikir merupakan proses unik hanya dimiliki manusia sebagai ciptaan Tuhan yang mengemban tugas kreatif untuk meneruskan penciptaan di muka bumi untuk kelangsungan hidupnya yang lebih baik (Asy'arie, 2016). Secara apik, Asy'ari menguraikan bahwa rasional dimaksudkan proses penciptaan dari membangun konsep, diikuti uji coba secara konsisten, kemudian dirumuskan dan dituliskan dalam teori-teori sains dan teknologi yang akurat dan aplikatif. Penegasan transendental sebagai suatu pengakuan atas imannya yang mengutamakan kebermanfaatan bagi kehidupan bersama buka kepentingan egoisme sektoral manusia semata yang cenderung memecah belah demi kepentingan kekuasaan dan pragmatisme.

Sayyid Quṭb ketika menafsirkan ayat tersebut mengidentifikasi bahwa *ūlūl albab* adalah orang-orang yang memiliki pemikiran dan pemahaman yang benar. Sa'īd Ḥawwa menyebutkan bahwa optimalisasi kemampuan akal tidak akan tercapai kecuali memadukan żikir dan pikir pada diri manusia (Ḥawwa, 2007; Quṭb, 2000). Dalam istilah lain melaksanakan tugasnya sebagai *'ābid* sekaligus *khalifah* yakni sebagai seorang hamba yang beribadah kepada Tuhannya sekaligus menjalankan tugas.

Ma'iyyatullah

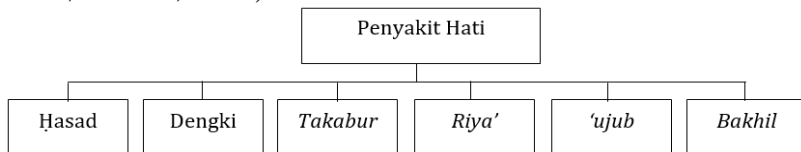
Maiyatullah berarti kebersamaan Allah, seperti ucapan seorang hamba Allah bersama kita. *Ma'iyatullah* yang dimaksudkan penulis adalah kebersamaan Allah atas makhluknya dan atau (rasa) kebersamaan makhluk dengan Allah sebagai penciptanya yang Maha Mengawasi lagi Maha Penyayang. Banyak Ulama membagi ma'iyatullah kedalam dua bagian yaitu *ma'iyatullah 'ammah* yang dipahami sebagai bentuk kebersamaan Allah kepada semua makhluk (murāqabatullāh) dan *ma'iyatullah khāṣṣah* yakni kebersamaan Allah dengan hamba-Nya yang sholih dan khusus atau yang dikenal dengan *ta'yidullah*. Misalnya, Allah berfirman dalam Qs. At-taubah: 40 ... لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا...*janganlah bersedih sesungguhnya Allah bersama kita.* Ar-Rāzī mengemukakan maksud ma'iyah dalam ayat ini adalah penjagaan, pertolongan, pembelaan dan ma'ūnah dari Allah (Ar-Rāzī, 1420).

Ma'iyatullah merupakan cara mengasah penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah setelah berbagai ikhtiar yang dilakukan. Maksud Allah bersama kita dalam segi penjagaan dan pertolongan dimana Allah menggerakkan daya dan berbagai hal didunia ini untuk membantu kita menolong dari kekurangaan ataupun kemalangan, bukan ma'iyah dengan arti bersama dalam zat-Nya. ma'iyatullah dipahami juga sebagai kebersamaan dan kedekatan Allah kepada makhluknya. Penguatan ma'iyatullah akan sangat banyak membantu seseorang dalam pengerahan optimalisasi yang dimilikinya (Quṭb, 2000).

Iḥya' Al-Qalb

Ihya' al-qalb berarti upaya menghidupkan hati dengan berbagai amal yang dapat menghilangkan berbagai penyakit hati yang menjadi permasalahan setiap jiwa. Kecerdasan hati (heart quotient) ini akan menajamkan intuisi seseorang hingga mengantarkannya layak mendapatkan ilham yang mendorong berbuat taqwa.

Hamka menyebutkan bahwa manusia terdiri dari jasmani dan ruhani. Spiritualisasi baginya adalah menjaga kesehatan ruhani. Setidaknya, dapat dilakukan dengan mensucikan diri dari hasad, dengki, takabbur, riya', ujub serta bakhil.

Sementara Ar-Rāzī dalam mafātiḥul ghaib permasalahan yang dialami jiwa manusia ada tujuh yaitu *khauf, ḥazn* (sedih), *al-hulu'* (tamak dan kurang sabar), *hubbud dunya, ḥasad, at-tafakhur* (berbangga diri) *dan at-takāṡur* (bermegah-megahan). *Tafakhur* berbangga diri identik dengan takabur karena pada dasarnya ada kesamaan perangai yaitu merasa diri paling besar atau paling hebat (Ar-Rāzī, 1420; Hamka, 2015).

Gambar 4.8 Klasifikasi penyakit hati

Ḥasad berarti iri hati, merasa tidak suka dengan nikmat yang Allah telah berikan kepada orang lain seraya berharap hilangnya nikmat Allah dari orang tersebut. Kedengkian mengakibatkan tidak riḍa dengan qaḍa dan qadar Allah.

Dalam Qs. An-nisā': 32 Allah mengingatkan agar tidak berangan-angan terhadap karunia orang lain baik berupa harta, kedudukan, kecerdasan, nama baik, jenis kelamin dan lainnya baik berupa kualitas yang lebih baik maupun kuantitas yang lebih banyak darinya.

Upaya *iḥya' al-qalb* adalah menghadirkan suatu perasaan dan pemikiran bahwa Allah menganugerahkan sesuatu kepada seseorang dan jenis yang terbaik untuknya guna melaksanakan fungsi dan misinya dalam kehidupan masing-masing (Shihab, 2011). Artinya menghadirkan suatu kesadaran bahwa rizki Allah sesuai dengan kadar kebutuhan masing-masing sesuai qaḍa dan qadar-Nya.

Dengki berarti menaruh perasaan marah yakni benci atau marah ketika orang lain memperoleh keberuntungan bahkan muncul keinginan untuk menghilangkan kenikmatan tersebut. Jika iri merupakan perasaan ketidaksukaan atas nikmat atau kelebihan yang diperoleh orang lain sedangkan dengki sudah mengarah kepada keinginan untuk melenyapkan kelebihan tersebut.

Perbedaan keduanya nampak jelas dalam penjelasan diatas, sementara banyak yang menyamakan keduanya. Quraish Shihab ketika menafsirkan (Qs. An-nisā': 54) mengisahkan iri hati terhadap nabi Muhammad dan umatnya yang disebabkan karena anugerah yang Allah berikan kepada mereka berupa kenabian dan Al-Qur'an(Shihab, 2011).

Takabur berasal dari kata *kabura* berarti besar. Maksud dari takabur adalah merasa besar, merasa diri paling hebat. Dalam bahasa Indonesia banyak diidentikkan dengan sombong. Ar-Rāzī menyebutnya sebagai *tafakhur* yakni berbangga diri dengan merasa besar atau paling baik daripada orang lain (Ar-Rāzī, 1420).

Riya' berasal dari kata *ru'yah* berarti menampakkan. Dapat dipahami penyakit hati ini merupakan suatu perbuatan dan ibadah yang dikerjakan semata ingin dilihat orang lain seraya berharap di puji atas usahanya tersebut (*riya' khāliṣ*) atau menggabungkan niat beribadah karena Allah sekaligus ingin dipuji manusia, ini yang disebut sebagai *riya' syirik* menurut banyak ulama.

Al-Ghazali mengkategorikan riya' dalam beragama kedalam lima kelompok yaitu riya' dengan penampilan jasmani seperti pucat/ kurus, riya' penampilan tubuh dan pakaian, riya' dalam perbuatan, riya' dalam perkataan dan riya' dalam perbuatan (Al-Ghazali, 2012).

Sa'īd Ḥawwa menyebutkan diantara tujuan riya' adalah merasa takut dipandang kurang sholih atau ketika beribadah atau beraktivitas ingin dianggap sebagai orang *khas* dan zuHūd atau bahkan khawatir dianggap sebagai orang biasa. Seperti

orang yang berjalan terburu-buru, lalu ketika bertemu dan orang lainia berjalan pelan (seperti) biasa agar tidak dikatakan sebagai orang yang tidak memiliki wibawa (Ḥawwa, 2013).

Ujub disini dimaksudkan merasa takjub atas diri sendiri. Ujub berupa perilaku atau sifat mengagumi diri sendiri serta senantiasa membanggakan diri, baik itu merasa memiliki kelebihan daripada orang lain ataupun bentuk kecintaan berlebihan atas karunia Tuhan yang diberikan kepada dirinya dan merasa memilikinya sendiri bahkan tiada menyadari bahwa semua anugerah itu adalah pemberian Sang Penciptanya.Allah berfirman اتقى فلا تزكوا انفسكم هو أعلم بمن *janganlah kamu memuji (seraya) menyatakan diri kamu suci. Dia (Allah) lah yang lebih mengetahui dengan orang yang bertaqwa* (Qs. Al-najm: 32).

Quraish Shihab menyebutkan bahwa larangan ini diperuntukkan kepada setiap orang sebagai pribadi maupun kolektif (Shihab, 2011). Orang yang merasa suci telah mencela dirinya sendiri, karena seringnya merasa dirinya bersih, tidak berdosa, tidak merasa (pernah) berbuat salah telah menjerumuskan dirinya Karena pada hakikatnya yang berhak secara mutlak mensucikan hamba-Nya yang Dia kehendaki hanya Allah *subḥānahu wa ta'āla* (Hamka, 2015).

Ar-Rāzī mengajukan suatu kaidah terkait dengan *tazkiyah* **لاَعِبْرَةَ بِتَزْكِيَةِ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ, وَإِنَّمَا اْلعِبْرَةُ بِتَزْكِيَةِ اللهِ لَهُ** bahwa tidaklah benar seseorang merasa suci (*Tazkiyah*) atas dirinya, sesungguhnya yang berhak (menghitung) suci (*Tazkiyah* hanyalah) Allah (Ar-Rāzī, 1420).

Dalam istilah lain jadilah orang yang benar tanpa harus merasa benar. Jadilah orang yang pandai tanpa harus merasa pandai. Penyakit ini cukup serius jika tidak segera ditangani. Bahkan Rasul Saw.,menggolongkannya kepada (penyakit) yang merusak sebagaimana dalam sabdanya:

ثَلاَثٌ مُهْلِكَاتٌ: شُحٌّ مُطَاعٌ وَهَوًى مُتَّبَعٌ وَإِعْجَابُ اْلمَرْءِ نَفْسَهُ...

رواه عبد الرزق وقال الألباني هذا حديث حسن 11/30

Hadis diatas menunjukkan bahwa tiga hal yang merusak bahkan megantarkan kepada kebinasaan yaitu orang yang tamak nan kikir, mengikuti hawa nafsu dan seseorang yang takjub pada dirinya sendiri.Solusi mengobati penyakit tersebut adalah berusaha kembali menata hati, bangunlah keikhlasan dalam beribadah dan berbuat semata hanya karena Allah. Senantiasa menghidupkan hati dengan terus merasa butuh kepada Tuhan melalui *raja'* dan *ma'rifatun nafs*.

Bakhil berarti menahan sesuatu, orang yang sayang terhadap harta atau sesuatu yang dimiliki untuk diberikan kepada rang lain apalagi untuk kebahagiaan orang lain. Perilaku bakhil biasanya muncul karena *ḥubbud dunya* berlebihan hingga yang wajib dikeluarkan pun ia enggan menepatinya.

Hubbun dunya banyak dipengaruhi dua hal yakni mencintai kesenangan dunia dan merasa senang (berlebihan) terhadap harta yang dimilikinya. Karenanya, diantara obat terbaiknya menghidupkan kejernihan hati melalui sikap *zuhūd, qanā'ah, żikrul maut, tafakkur* dan menghindari *ṭulul amāl* atau (terlalu) panjangnya asa.

Secara khusus Sa'īd Ḥawwa menegaskan bahwa penyakit ujub, pelit, cinta dunia dan mengikuti hawa nafsu merupakan penyakit berbahaya bagi kehidupan manusia secara umum dan umat Islam pada khususnya (Ḥawwa, 2013). Berbagai penyakit hati tersebut dapat dicari solusi menghindarinya, selain menghindarkan diri dari berbagai sifat tercela tersebut dapat juga ditempuh dengan berakhlak sholih. Ar-Rāzī menyatakan bahwa akhlak itu bukan sesuatu yang sudah jadi ia bisa diubah melalui aneka pelatihan dan pendidikan (Ar-Rāzī, 1420).

Ketaatan

Spiritualitas berhubungan erat dengan ketaatan dalam melaksanakan kehidupan beragama (Akmansyah, 2009). Pembangunan spiritualitas agama Islam satu diantranya adalah melalui tasawuf (Putra, 2017) untuk membangun hubungan

dengan Tuhan (*idrāk ṣilāh billāh*). Menurut Sofa Muthohar spiritualitas Agama Islam menuntut sisi kepraktisan dan kesatuan setiap pembelajarannya, mudah di cerna dengan logika sains, mampu menyelesaikan persoalan modern manusia, terefleksikan dalam sikap hidup bermasyarakat bukan spiritualitas yang "hanya sekedar" tenggelam dalam keasyik-masyukan sendiri dengan Tuhannya (Muthohar, 2014).

Ketika menafsirkan Qs. Al-syams: 9 قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا Ibnu Kaśīr mengidentifikasi orang yang melakukan *Tazkiyah* sebagai orang yang melaksanakan ketaatan kepada Allah (Kaśīr, 1419). Seperti, berusaha membersihkan diri perbuatan tercela, kemusyrikan dan perbuatan lainnya sebagai bentuk implementasi ketaatan kepada Allah *subḥānahu wa ta'āla* (Qs. Fāṭir: 18).

Ketaatan harus dilandasi keikhlasan, jika tidak maka sia-sia lah segala perbuatan itu. Ketaatan karena makhluk hanya akan mencapai tujuan lahiriah semata sebaliknya ketaatan yang kembali kepada penyiapan bekal menghadapi *mizan* Ilahi yang baku. Sehingga, ia memiliki keyakinan yang tidak mudah digoyahkan oleh hawa nafsu. Puncak *Tazkiyah* bagi perjalanan manusia adalah menyucikan dan membersihkan hati dengan bermandikan cahaya yang melimpah, bersuci di perairan yang memancar disekelilingnya sumber-sumber wujud semesta (Quṭb, 2000). Demikian Sayyid Quṭb mengibaratkan puncak dari *Tazkiyah* yang identik dengan cahaya, karenanya seorang yang mendapatkan intuisi terbaik ini patut kiranya menerangi diri dan sekitarnya.

Ketaatan sebagai proses spiritualisasi juga dimaksudkan sebagai penegasan bahwa seorang yang meraih puncak hakikat, meraih buah dari *Tazkiyah* yang dijalaninya seyogyanya semakin dekat dengan Sang Pencipta bukan sebaliknya. Hal ini penting adanya karena tidak sedikit orang yang merasa diri suci telah meraih puncak dari hakikat kehidupan tetapi yang ada dia telah jauh dari petunjuk Tuhan.

PAI secara khusus dan bidang pendidikan lainnya pada umumnya, proses pendidikannya dapat dibedakan menjadi dua kategori yaitu pendidikan dasar dan pendidikan lanjutan. Dalam teori perkembangan Piaget yang mengajukan teori bahwa perkembangan kognitif melibatkaan empat proses utama yaitu skema, asimilasi, akomodasi, organisasi dan ekuilibrasi. Sehingga, tahapan perkembangan kognitif diidentifikasikan menjadi empat tahap yakni tahap sensorimotor (0-2 tahun) dimana bayi membangun pemahaman terhadap dunia dengan cara mengkoordinasikan pengalaman inderawi dengan gerakan, tahap pra-operasional (2-7 tahun), anak cenderung berfikir dengan tidak konsisten, tidak sistematis dan tidak logis, ia membangun penngetahuannya melalui simbol-simbol, tanda-tanda dan pemikiran intuitif. Tahap ketiga adalah operasional konkrit (biasanya umur 7-11/12 tahun), cenderung menggunakan logika atau operasi dalam membangun pengetahuan. Terakhir, tahap keempat yaitu tahap operasional formal (umur 12 tahun keatas) yang lebih cenderung menggunakan operasi-operasi konkrit untuk membentuk operasi komprehenship, ciri pokoknya adalah hipotesis, abstrak, deduktif dan induktif serta logis dan probabilitas. Artinya, pada tahapan ini sudah lebih kompleks dalam membangun pengetahuannya (Hergenhahn, 2010; Ibda, 2015).

Pada tingkat pendidikan dasar dalam metode spiritualisasi pendidikan Qur'ani dalam buku ini tidak membatasi pada umur sebagaimana klasifikasi diatas, namun cenderung lebih umum, pendidikan dasar yang diperuntukkan untuk anak-anak maupun remaja/orang dewasa yang baru mengenal agama atau bidang ilmu yang sedang dipelajarinya. Proses pendidikan dasar melalui membaca bermakna (*al-qirā'ah al-muntijah*), mengajarkan *main idea* materi pelajaran, melatih berfikir/ eksperimen, interpretasi dan menarik kesimpulan, verifikasi (ketercapaian) kompetensi dan internalisasi spiritual.

Pada tahapan ini, proses internalisasi sebgaai inti dari spiritualisasi dilakukan setelah proses pembangunan kognitif peemahaman agama, *pengayaan* dengan pembiasaan uji daya serap materi yang sedang dipelajari seperti memberikan kesempatan kepada peserta didik untuk mempresentasikan hasil interpretasi terhadap apa yang dipelajari hingga penyimpulan yang dihasilkannya, baru kemudian proses internalisasi.

Berbeda denga pendidikan agama pada tingkat lanjut, spiritualisasi pendidikan melalui membaca bermakna (*meaningfull* reading), internalisasi spiritual, mengajarkan *main idea* materi pelajaran, melatih berfikir/ eksperimen, interpretasi dan menarik kesimpulan dan verifikasi (ketercapaian) kompetensi. Internalisasi spiritual didahulukan setelah proses *al-qirā'ah al-muntijah* sehingga mereka yang sedikit banyak telah memiliki pengetahuan agama selanjutnya perlu dibangun sisi spiritualnya sebelum jauh mendalami pengetahuan agama yang lebih komprehenship. Sehinga semakin menguatkan keimanan, kesadaran dalam beragama serta implementasi ajaran agama yang diyakininya. Inilah maksud utama dari *haqqa tilāwatih* yakni membaca yang hakiki, karena mampu memberikan pengaruh terhadap diri, jiwa, spiritual dan perilaku pembacanya.

Tabel 4.2 Langkah metode spiritualisasi pendidikan Qur'ani

No.	Langkah Metode Pendidikan	
	Dasar	**Lanjutan**
1	Membaca bermakna (*al-qirā'ah al-muntijah*)	Membaca bermakna (*al-qirā'ah al-muntijah*)
2	Mengajarkan *main idea* materi pelajaran	Internalisasi spiritual
3	Melatih berfikir/ eksperimen,	Mengajarkan *main idea* materi pelajaran,
4	Interpretasi dan menarik kesimpulan	Melatih berfikir/ eksperimen,
5	Verifikasi (ketercapaian) kompetensi	Interpretasi dan menarik kesimpulan
6	Internalisasi spiritual	Verifikasi (ketercapaian) kompetensi

Perlu dipahami dengan seksama bahwa perbedaan langkah spiritualisasi pendidikan pada tingkat dasar lanjutan pada proses internalisasi spiritual. Di tingkat dasar terletak pada akhir pendidikan setelah lima langkah sebelumnya dari literasi, pembelajaran, latihan, interpretasi dan verifikasi pencapaian kompetensi pembelajaran yang telah digariskan sebelumnya. Sedangkan pada spiritualisasi tingkat lanjutan internalisasi pembelajaran dilakukan pada langkah kedua setelah proses literasi. Menurut hemat penulis, pada tingkat dasar internalisasi spiritual lebih bertujuan sebagai penguatan sedangkan ditingkat lanjut cenderung pengkondisian pembelajaran. Tentu perbedaaaan ini bukanaa sekedar begitu saja adanya, akan tetapi merupakan isyarat *tarbawi* dari pemaknaan terhadap terma *tilāwah, tazkiyah,* dan *ta'līm* dalam Al-Qur'an. Sementara terma *ḥikmah* penegasan hasil dari spiritualisasi pendidikan Qur'ani.

F. Evaluasi Spiritualisasi Pendidikan Qur'anī

Output dari proses spiritualisasi adalah mengantarkan seseorang yang memiliki kepribadian yang kokoh, tidak mudah tergoyahkan dengan hal-hal yang menjauhkannya dari esensi dari proses spiritual itu sendiri, mampu menempatkan sesuatu sesuai dengan tempatnya, tidak berlebihan dan mampu menyeimbangkan sesuatu sesuai kebutuhannya, Said ḥawwa menyebutnya sebagai *tawāzun baina taqtīr w-a-l tabżīr* (Ḥawwa, 2013).

Ilustrasinya adalah ketika seseorang menginfaqkan hartanya sebagai sarana melakukan spiritualisasi mendekatkan diri kepada Tuhannya dan bentuk peribadatannya kepada Sang Pencipta, jika tidak dilakukan secara seimbang berpotensi jauh dari substansi berderma tersebut. Jika berlebihan bisa jadi menimbulkan rasa 'ujūb dalam jiwa, merasa paling dermawan, jika dia tidak bersedekah orang yang diberinya akan sengsara, atau sebaliknya ia berderma dengan sesuatu yang sangat sedikit padahal ia mampu lebih banyak karena terlalu cinta

pada harta yang di milikinya (*hubb al-dunya*) dan seterusnya, pada hakikatnya spiritualisasi berupaya mengantarkan menjadi pribadi bijaksana dan pandai menempatkan sesuatu sesuai kebutuhannya. Pencapaian tersebut dapat juga disebut sebagai *ḥikmah*.

Ḥikmah berarti kebijakan dan kemahiran melaksanakan hal-hal yang mendatangkan manfaat serta menampik maḍarat. Ungkap Quraish Shihab ketika memaknai Qs. Āli 'Imrān: 164. Penjelasan serupa digunakan ketika menafsirkan Qs. Luqmān: 12 bahwa *ḥikmah* menunjukkan sesuatu yang bila digunakan/ diperhatikan akan menghalangi terjadinya *maḍarat* atau kesulitan lebih besar dan atau mendatangkan kemaslahatan, kemudahan lebih besar. Karenanya, *ḥikmah* diambil dari kata *hakamah* berarti kendali, memilih perbuatan yang terbaik dan sesuai. Tidak semua orang dapat memperoleh *ḥikmah* kecuali hambaNya yang terpilih. Kemampuan memilih dan memilah, menyaring suatu informasi hingga memutuskan sesuatu dengan menyadari akan efek yang ditimbulkan bukanlah hal yang mudah. Karenanya, hanya orang terpilih yang dapat mencapainya *...(Allah) memberikan Ḥikmah kepada orang yang dikehendaki-Nya…* kemudian Allah memberikan apresiasi terbaik bagi mereka yang dapat mencapainya sebagaimana firmanNya *…barangsiapa yang diberikan kepadaNya al-Ḥikmah, maka sesungguhnya diberikan (kepadanya) kebaikan yang banyak…* (Qs. Al-baqarah: 269).

Makna yang paling banyak digunakan Quraish Shihab ketika menafsirkan *ḥikmah* adalah Sunnah, karena pada dasarnya *ḥikmah* dipahami juga sebagai ajaran nabi Muhammad saw dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun pembenaran terhadap apa yang dilakukan manusia. Hal ini juga dapat dipahami dari pesan dan kesan dari Al-Qur'an itu sendiri, dimana terma *Sunnah* banyak disandingkan dengan terma *al-kitāb* (yang banyak disebutkan sebagai isyarat dari Al-Qur'an). Pemaknaan *ḥikmah* sebagai Sunnah digunakan Quraish Shihab ketika menafsīrkan Qs. Al-baqarah: 129, Qs.

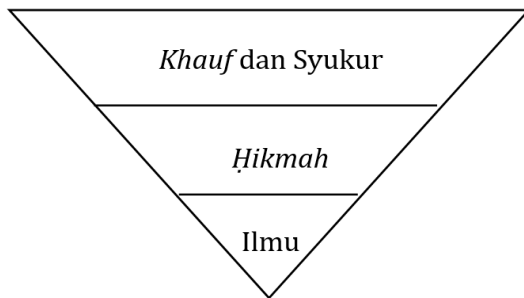
Al-baqarah: 151, Qs. Al-baqarah: 231 dan Qs. Āli ‘Imrān: 164. *Ḥikmah* dapat juga diartikan sebagai kenabian (Qs. Ṣad: 20), ajaran agama Islam selain tersuratkan dalam Al-Qur’an (Qs. Āli ‘Imrān: 81), Tuntunan (Qs. Al-isrā’: 39) serta kemampuan mengamalkan ajaran dan tuntunan Islam (Qs. An-nisā’: 113).

Ḥikmah memiliki kedudukan yang sama dengan Al-kitāb (Al-Qur’an) sebagaimana Allah menyandingkan keduanya dalam dalam beberapa ayat Al-Qur’an seperti Qs. Al-baqarah: 129, Al-baqarah: 151, Al-baqarah: 231, Qs. Āli ‘Imrān: 164, Qs. An-nisā’: 54, Qs. Qs. An-nisā’: 113, Qs. Al-māidah: 110 dan Qs. Al-jumu‘ah: 2. Secara spesifik Qusrais Shihab menjelaskan kedudukan tersebut bahwa *ḥikmah* merupakan ajaran-ajaran agama yang diwahyukan oleh Allah kepada utusan-Nya dan tidak tercantum dalam kitab suci ketika menafsirkan *....ingatlah ketika Allah mengambil perjanjian dari para Nabi, sungguh apa yang Aku anugerahkan kepadamu berupa al-kitāb dan Ḥikmah…* (Qs. Āli ‘Imrān: 81). *Ḥikmah* memiliki posisi setara dengan Al-Qur’an meskipun tidak tercantum di dalam Al-Qur’an.

Quraish Shihab menjelaskan posisi *ḥikmah* sebagai ajaran nabi Muhammad saw, baik dalam bentuk ucapan, perbuatan maupun pembenaran terhadap apa yang dilakukan manusia atau dikenal dengan istilah Sunnah ketika menjelaskan makna Qs. Al-baqarah: 151. Karenanya, *ḥikmah* dipahami juga sebagai kemampuan pemahaman dan pengamalan yang dimiliki nabi terhadap ajaran Allah agar dapat diteladani oleh umat manusia, terang Quraish Shihab ketika menerangkan Qs. An-nisā’: 113.

Berkaitan dengan ilmu, Quraish Shihab memberikan suatu pengertian bahwa *ḥikmah* adalah ilmu *amaliah* dan amal *ilmiah* yakni ilmu yang didukung oleh amal dan amal yang tepat didukung oleh ilmu. Penjelasan ini disebutkan Quraish Shihab ketika menafsirkan Qs. Az-zukhrūf: 63, Qs. Al-qamar: 5, Qs. Luqmān: 2, Qs. Luqmān: 12 dan Qs. Al-aḥzāb: 34. *Ḥikmah* merupakan suatu pengetahuan akan ilmu pengetahuan

yang berkaitan dengan segala sesuatu terkait amal. Di sisi lain implementasi ilmu tersebut haruslah tepat guna dan tepat manfaat sehingga segala amal yang dilakukan dilandasi ilmu bukan sekedar keinginan semata tanpa dasar.

Hamka memandang *ḥikmah* lebih luas daripada ilmu, bahkan puncak dari ilmu adalah permulaan *ḥikmah*. Ibarat seorang yang menyelesaikan studi sarjananya dapat disebut sebagai ahli ilmu, memiliki pengetahuan dibidangnya, akan tetapi belum berhak disebut *al-ḥakīm* (ahli *ḥikmah*) kecuali dia mampu mengimplementasikan ilmu yang dimiliki setelah bekerja, beramal dan memiliki pengalaman dari praktik ilmu yang telah dikuasainya. Mereka yang Allah anugerahkan *ḥikmah* kepadanya memiliki kecerdasan akal (Qs. Al-baqarah: 269; Qs. Al-māidah: 110), keluasaan ilmu (Qs. Al-baqarah: 269), ketinggian budi (Qs. Āli 'Imrān: 164), dan kemampuan menyesuaikan diri dengan masyarakat (Hamka, 2015). Puncak *ḥikmah* adalah takut kepada Allah. Kecerdasan *ḥikmah* ini oleh Hamka dijelaskan sebagai kemampuan memandang jauh, menilik yang tersirat dibalik yang tersurat hingga mencapai puncak dari *ḥikmah* itu sendiri yakni takut kepada Allah dan bersyukur atas segala karunianya (Qs. Al-nisā: 54).

Gambar 4.9 Ilustrasi kedudukan *ḥikmah*

Gambar tersebut menjelaskan bahwa orang yang berilmu merupakan modal utama seseorang untuk mendapatkan *ḥikmah* karena *ḥikmah* adalah puncak dari ilmu itu sendiri, yakni ketika seseorang mampu memanfaatkan ilmu yang

dimiliki untuk kemanfaatan yang lebih luas bagi dirinya sendiri maupun orang lain. Maka, *al-ḥakīm* sebagai sebutan bagi orang yang telah memperoleh *ḥikmah* pada umumnya adalah mereka yang memiliki keluasaan ilmu (Shihab, 2011). Dengan anugerah keistimewaan tersebut orang akan semakin takut (*khauf*) kepada Allah dan selalu bersyukur atas segala anugerah yang didapatkannya. Maka ahli *ḥikmah* adalah orang yang berilmu, takut kepada Allah dan selalu bersyukur atas segala nikmat yang didapatkannya.

Hamka cenderung mengilustrasikan proses untuk mendapatkan kemampuan istimewa yakni *ḥikmah* dapat ditempuh dengan merenungi dan memahami yang tersirat dari kitab yang diturunkan Allah *subḥānahu wa ta'āla* sehingga mendapatkan rahasia dan maksud sejatinya. *Ḥikmah* diidentikkan dengan kemampuan istimewa, karena menurut Hamka *ḥikmah* dapat disebut sebagai kemampuan memandang jauh, menilik yang tersirat di balik yang tersurat ketika mengomentari Qs. Āli 'Imrān: 164 (Hamka, 2015). Ketika menafsirkan Qs. An-nisā': 113 ...وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة *dan Allah menurunkan kepadamu Al-kitāb dan Ḥikmah,* Hamka berpendapat bahwa *ḥikmah* dalam ayat ini menunjukkan arti kemampuan untuk memiliki pemahaman yang benar tentang Al-kitāb dan pengamalan akan ajarannya agar dapat dijadikan teladan oleh umatmu (Hamka, 2015).

Terma *ḥikmah* dalam Qs. Al-baqarah: 251 mengandung makna kemampuan mengelola suatu amanah yang besar yakni sebuah kerajaan oleh Nabi Dawud as. Pada awalnya Dawud hanya seorang prajurit biasa ketika menghadapi Jālūt seorang penguasa yang ẓālim terhadap bani Isrāīl umat keturunan nabi Musa as (Shihab, 2011). Pada masa-masa sulit ketika itu, hingga pengusiran mereka dari tempat tinggalnya meninggalkan kesengsaraan yang amat sangat. Hingga suatu saat mereka meminta doa kepada Nabi mereka ketika itu (karena banyak nabi yang diutus kepada nabi bani Isrāīl) agar Allah mengutus kepada mereka seorang

Raja yang akan melindungi dan memenangkan mereka atas Jālūt. Allah pun mengabulkan doa tersebut dengan diangkatnya Ṭālūt (salah seorang diantara mereka yang memiliki tubuh yang tinggi dan besar, istilah Ṭālūt seakar dengan *ṭawīl* yang berarti panjang, karena Ṭālūt memiliki tubuh yang panjang/ tinggi dan kekar). Namun, mereka tidak menerimanya sebagai pimpinannya karena Ṭālūt bukan berasal dari keturunan bangsawan dan bukan hartawan. Nabi yang mendapatkan wahyu *Ilāhi* tentang pengangkatan tersebut menyampaikan alasan pemilihan Ṭālūt didasarkan karena kualifikasi keluasaan ilmu dan keperkasaan jasmani (Qs. Al-baqarah: 246-247.

Dari banyaknya bani Isrāīl tidak mengakui Ṭālūt kecuali sedikit, Allah menegaskan bahwa *Allah memberikan kekuasaan kepada siapa yang dikehendakinya* berdasarkan *ḥikmah* dan kebijaksanaan-Nya. Pengikut Ṭālūt yang tidak banyak tersebut tetap melanjutkan berperang melawan penguasa ẓālim Jalūt. Kemudian, Allah menunjukkan *ḥikmah* kepada Ṭālūt dengan menguji kedisiplinan pasukannya. *Maka, tatkala Ṭālūt keluar membawa tentaranya ia berkata, sesungguhnya Allah akan menguji kamu dengan suatu sungai. Maka, barangsiapa meminum airnya bukanlah pengikutku, dan barangsiapa tidak meminumnya maka dia termasuk termasuk kelompokku kecuali yang menceduknya seceduk tangannya.*(Qs. Al-baqarah: 249).

Ujian ini memang sangat berat, terlebih konon kondisi saat itu setelah menempuh perjalanan jauh di bawah terik matahari yang membakar kerongkongan. Quraish Shihab mengomentari bahwa ujian ini penting adanya, karena peperangan yang akan dihadapi sangat berat sehingga yang tidak siap lebih baik tidak terlibat daripada mempengaruhi mental orang yang sudah siap (Shihab, 2011).

Akibat dari ujian tersebut, banyak dari pasukan yang melanggarnya sehingga harus keluar barisan. Pengikut Ṭālūt yang meneruskan peperangan hanya tersisa sedikit (menurut

sebagian ulama sekitar 313), diantara prajurit tersisa ketika itu adalah Dāwūd as. Dengan jumlah yang sedikit serta peralatan yang tidak lengkap selengkap musuh yang dihadapi yakni Jālūt yang perkasa, sebagian berkata dengan lainnya *tak ada kesanggupan kami hari ini menghadapi Jālūt dan tentaranya* namun, dengan optimism mereka saling memotivasi *berapa banyak terjadi golongan yang sedikit mengalahkan golongan yang banyak dengan izin Allah* (Qs. Al-baqarah: 249).

Ketika sudah berhadapan dengan Jalūt dan pasukannya mereka berdoa *wahai Tuhan kami tuangkanlah* kedalam jiwa kami *kesabaran* dan ketabahan menghadapi segala macam ujian dalam peperangan ini *dan kukuhkanlah kaki kami* sehingga tidak lari dari pertempuran *dan menangkanlah kami* karena kemenangan hanya bersumber dari-Mu, apalagi kami *menghadapi orang-orang kafir* yakni orang yang mengingkari tuntunan-Mu dan menutupi kebenaran (Qs. Al-baqarah: 250).

Allah pun mengabulkan doa tersebut, Ṭālūt beserta pasukannya memenangkan peperangan dan Jālūt terbunuh oleh Dāwūd muda. *mereka (tentara Ṭālūt) mengalahkan tentara Jālūt dengan izin Allah dan Dāwūd membunuh Jalūt,* sejak itu Ṭālūt menjadi raja. Setelah Ṭālūt meninggal kerajaan diteruskan oleh Dāwūd *kemudian Allah memberikan kepadanya kekuasaan/ kerajaan, ḥikmah dan mengajarkan kepadanya apa yang dikehendaki-Nya* (Qs. Al-baqarah: 251), seperti membuat baju besi (Qs. Al-anbiyā': 80), mengajarkan bahasa burung (Qs. Sabā': 10) dan keistimewaan lainnya (Shihab, 2011).

Kisah penuh *ḥikmah* Jālūt, Ṭālūt dan Dāwūd memberikan sebuah pelajaran bahwa Dāwūd telah Allah siapkan untuk memimpin suatu kerajaan yang besar dengan penuh *ḥikmah* serta dengan berbagai kelebihannya melalui proses yang panjang, penuh ujian terlebih ketika ikut menjadi prajuritnya Ṭālūt hingga menjadi seorang raja. Kisah ini juga meneguhkan bahwa tidak semua persoalan sesuai dengan nalar rasional tetapi ada juga yang suprarasional sesuai pengaturan

Allah dan kebijaksanaan-Nya. Hemat penulis, kisah dan fenomena ini adalah proses *ḥikmah.*

Kemampuan mengelola suatu persoalan besar akan mengantarkan seseorang memperoleh suatu anugerah yang istimewa, dalam firman-Nya *siapa yang dianugerahi al-ḥikmah itu, maka ia benar-benar telah diberi anugerah yang banyak* (Qs. Al-baqarah: 269).

Ḥikmah disini dapat dipahami sebagai pengetahuan tentang baik dan buruk, kemampuan menerapkan yang baik dan menghindarkan yang buruk, kemampuan mengasah dan mengasuh potensi diri yang dimiliki serta kemampuan menggunakan akalnya untuk memahami pelajaran tentang hakikat. Puncak dari mereka yang mendapatkan *ḥikmah* adalah *ūlūl albāb* yaitu orang-orang yang memiliki akal murni, memahami aneka ragam petunjuk Allah, merenungi berbagai ketetapan Allah serta melaksanakannya (Shihab, 2011).

Gambar 4.10 Proses mendapatkan *ḥikmah*

Proses mendapatkan *ḥikmah* diawali dengan melakukan amal perbuatan sesuaiilmu yang di miliki. Namun, dalam perjalanan waktu upaya profesionalitas tersebut akan diuji dengan berbagai hal terkait dengannya. Maka mereka yang mendapatkan *ḥikmah* terus berusaha memaksimalkan potensi dan daya yang dimiliki sehingga mampu memahami akan hakikat dari amal yang sedang dikerjakannya. Ketika seseorang telah mencapai *ḥikmah* layak disebut sebagai *ūlūl albāb*, seorang cerdik cendekia yang memiliki akal murni

terbebas dari belenggu-belenggu kotornya paradigma dan pemikiran sehingga dengan jernih mampu memahami petunjuk Allah. Dengan pemahaman yang baik, seseorang akan mampu memerungi (hakikat) ketetapan Allah dan dengan rela hati melaksanakannya dalam kehidupan.

Evaluasi pendidikan dalam perspektif spiritualisasi pendidikan Qur'ani adalah tercapainya tujuan spiritualisasi sebagaimana digariskan. Dalam perspektif *tilāwah, tazkiyah, ta'līm* dan *ḥikmah* tujuan utama spiritualisasi pendidikan Qur'ani adalah *ḥikmah* sebagai outcome dari proses tersebut. Ilmu merupakan proses awal menuju *ḥikmah* dan puncak dari *ḥikmah* adalah *al-fahmu w-a-l 'amal* menurut Ar-Rāzī. Ar-Rāzī membagi *ḥikmah* kedalam dua kategori yaitu *ḥikmah naḍariyah* dan *ḥikmah amaliyah*. *Ḥikmah naḍariyah* untuk mengetahui al-haq dengan sendirinya sedangkan *ḥikmah amaliah* adalah perwujudan *al-khair* karena mengamalkan hakikat kebenaran itu sendiri yang mengantarkan kepada keadilan dan kebenaran (Ar-Rāzī, 1420).

Ibnu Kaṡīr mengidentifikasi puncak dari ilmu dan *ḥikmah* adalah *'amal ṣāliḥ* yakni melakukan kebaikan dan menjauhi perbuatan tercela. Sayyid Quṭb cenderung memilih kepahaman seseorang tentnag hakikat dan tujuan sesuatu sehingga terbentuk menjadi suatu *taṣawwur Islāmī* yang akan sangat mempengaruhi kehidupan sehari-hari. Sa'īd Ḥawwa berijtihad bahwa *ma'rifatullah* sebagai puncak ilmu dan *ḥikmah*. Hamka berkesimpulan puncak spiritualisasi adalah *al-khauf* dan syukur. Sementara Quraish Shihab memilih *ūlūl albāb* dari pada lainnya (Ar-Rāzī, 1420; Kaṡīr, 1419; Qutb, 2000; Ḥawwa, 2004; Hamka, 2015; Shihab, 2011).

----- *wallahu a'lām bi aṣ-ṣawāb* -----

BAB V
PENUTUP

A. Sebuah Ikhtisar

Bahasan buku ini merupakan sebuah upaya melakukan konstruksi spiritualisasi Pendidikan Agama Islam yang direkonstruksikan dari pemaknaan terhadap *tilāwah*, *tazkiyah*, *ta*'*līm* dan *ḥikmah* dalam Al-Qur'an sebagaimana ditafsirkan oleh Ar-Rāzī, Ibnu Kaṡīr, Sayyid Quṭb, Saīd Ḥawwa, Hamka, Az-zuhaylī dan Qurais Shihab dalam kitab tafsir mereka. Sebagai jawaban dari masalah pembahasan yang diajukan sebelumnya, penulis menyimpulkan dua hal:

Kesimpulan pertama, pemaknaan *tilāwah*, tazkiyah, *ta'līm* dan *ḥikmah* menurut Ar-Razy, Ibnu Kaṡīr, Sayyid Quṭb, Saīd Ḥawwa, Hamka, Az-zuhayli dan Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya adalah sebagai berikut:

Tilāwah menunjukkan makna *al-qirā'ah, at-tatabu', istima', tablig w-a-l ikhbār* dan *al-qaṣaṣ*. Dari kelima makna tersebut makna pertama dan kedua lebih banyak digunakan daripada lainnya. Sebagian mufassir membedakan penggunaan *tilāwah* dan qira'ah, biasanya *tilāwah* digunakan untuk pembacaan atas teks suci sedangkan *qirā'ah* lebih umum tentang membaca teks apapun. Hubungan *tilāwah* bermakna *qirā'ah* dan *al-tatābu*' mengisyaratkan bahwa pembacaan tilawah paling baik adalah membaca dengan diikuti rangkaian perbuatan. Hemat penulis, tilāwah identik dengan literasi karena mengandung unsur membaca, berkisah, mendengar dan rangkaian edukasi memahami bahasa dan pengetahuan.

Pemaknaan *tazkiyah* dalam Al-Qur'an menunjukkan arti mensucikan, membersihkan, ketaatan dan keikhlasan, *iṣlāḥ, aṡ-ṡana' wa al-madḥ, tanmiyah* dan lebih baik. Dari keenam

pemaknaan tersebut, penggunaan makna sebagai membersihkan dan mensucikan lebih banyak digunakan daripada lainnya. Sehingga, banyak para pemikir muslim kemudian merekonstruksikannya menjadi *tazkiyah al-nafs* sebagai model penyucian dan pembersihan jiwa.

Ta'līm dalam Al-Qur'an memiliki tiga makna utama yaitu mengajarkan, *ta'rīf, i'tirāf* dan *tadrīb*. Pemaknaan *ta*'*līm* mengisyaratkan bahwa pembelajaran adalah proses mengajarkan, mengenalkan serta melatih peserta didik untuk mampu mengenal dirinya, kapasitas dirinya sehingga mampu menjadi manusia pembelajar bukan sekedar peserta belajar semata.

Makna *ḥikmah* dalam Al-Qur'an lebih beragam, meskipun Ibnu Kaṡīr lebih banyak menggunakan *ḥikmah* bermakna *as-sunnah*. Selain bermakna sunnah*ḥikmah* dalam Al-Qur'an berarti *an-nubuwwah, al-'ilmu, al-fahmu* dan *faṭanah*, *ḥikmah* juga menunjukkan arti kebijaksanaan. Hamka juga banyak menggunakan arti ini dalam tafsirnya. Selain itu, *ḥikmah* juga bermakna al-*qudrah* yakni kemampuan seseorang yang menopang kepahamannya tentang sesuatu sehingga mampu mengoptimalkan potensi dan kompetensi yang dimiliki untuk kemanfaatan dirinya dan orang lain.

Kesimpulan kedua, Spiritualisasi adalah sebuah keniscayaan. Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa pada dasarnya, manusia memiliki dua dorongan energi yang saling menarik satu dengan lainnya, energi negatif dan positif. Keduanya merupakan potensi yang dimiliki manusia, oleh Sayyid Quṭb disebut sebagai *fitrah ilhamiyah*. Meskipun menurut Qurais Shihab intuisi sesuatu yang tidak dapat diminta ataupun ditolak, namun Sayyid Quṭb berpendapat bahwa manusia dapat berupaya memantaskan diri untuk dapat memnuhi kelayakan menerima ilham yang baik.

Penyakit hati yang mengantarkan kepada intuisi kejelekan adalah *ḥasad,* dengki, *takabur*, *riya', 'ujub* dan *bakhil*. Adanya risalah kenabian dan ajaran Islam adalah untuk

membangkitkan, mengasah, menajamkan dan mengarahkan intuisi baik tersebut yakni berupa taqwa. Diantara upaya mewujudkannya dapat ditempuh melalui *żikrullah, tafakur*, *ma'iyyatullah, ihya' al-qalb* dan taat kepada Allah yang penulis ajukan sebagai langkah spiritualisasi.

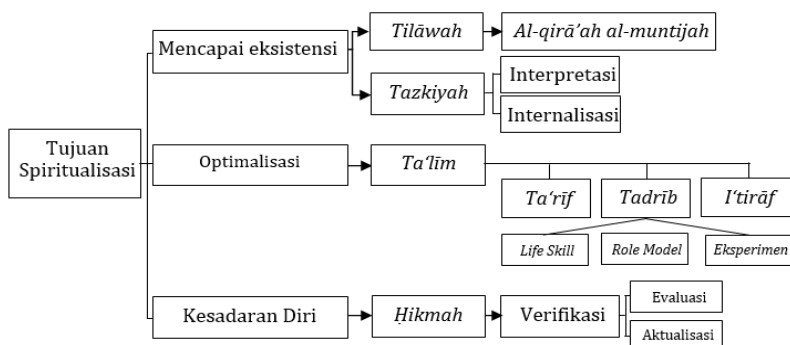
Implikasi pemaknaan *tilāwah, tazkiyah, ta'lim* dan *ḥikmah* sebagai konsep spiritualisasi Pendidikan Agama Islam yakni proses membangkitkan keterpautan pendidik dan peserta didik guna suksesi kegiatan belajar mengajar, mengasah kompetensi yang dimiliki, menajamkan analisis peserta didik terhadap bahasan yang dikaji serta mengarahkan proses pembelajaran sesuai dengan yang digariskan. Tujuan spiritualisasi pembelajaran adalah tercapainya puncak nilai eksistensi pembelajaran, optimalisasi potensi yang dimiliki dan terbangunnya kesadaran diri.

Pendidik dalam perspektif spiritualisasi pembelajaran idealnya memiliki empat karakteristik utama yaitu *muḥarrik*, *az-zākiy, mu'allimal-hakīm* dan *rabbānī*. Idealnya, pendidik memiliki enam kompetensi yakni pedagogik, kepribadian, sosial, profesional, spiritual dan kompetensi *muḥarrik* atau penggerak.

Peserta didik dikategorikan menjadi dua yaitu tingkat dasar/ awam dan tingkat lanjutan. Model spiritualisasi pembelajaran pada tingkat dasar (awam) melalui membaca bermakna (*meaningfull reading*), mengajarkan *main idea* materi pelajaran, melatih berfikir/ eksperimen, interpretasi dan menarik kesimpulan, verifikasi (ketercapaian) kompetensi dan internalisasi spiritual. Sedangkan, untuk tingkat lanjut spiritualisasi pembelajaran melalui membaca bermakna (*al-qirā'ah al-muntijah*), internalisasi spiritual, mengajarkan *main idea* materi pelajaran, melatih berfikir/ eksperimen, interpretasi dan menarik kesimpulan dan verifikasi (ketercapaian) kompetensi.

B. Implikasi, Konsep, dan Teori Spiritualisasi Pendidikan Qur'ani

Implikasi dari pemaknaan tujuh kitab tafsīr mengantarkan kepada suatu proposisi bahwa spiritualisasi pendidikan Pendidikan Agama Islam adalah suatu keniscayaan jika tidak dilakukan maka narasi pengajaran agama cenderung berhenti hanya pada formalistik semata tidak sampai pada substansi. Di satu sisi, hasil penelitian ini membenarkan teori Barbour bahwa keberagamaan seseorang berasal dari teologi wahyu, teologi alam dan pengamalan agama. Hemat penulis, penelitian ini mengintegrasikan dua perspektif yaitu teologi wahyu dan pengalaman agama. Proposisi berikutnya, bahwa spiritualisasi identic dengan proses penyucian jiwa (*tazkiyah*) output dari spiritualisasi adalah *ḥikmah*. Secara spesifik rekonstruksi spiritualisasi Pendidikan Agama Al-Qur'an dalam Al-Qur'an menurut tujuh kitab tafsīr dalam penelitian sebagaimana diilustrasikan dalam Gambar 5.1.

Spiritualisasi pendidikan berfokus kepada tujuan spiritulisasi pendidikan Qur'ani yakni mencapai eksistensi manusia, mengoptimalkan potensi yang dimiliki dan membangun kesadaran diri untuk mengamalkan ilmu dan pengetahuan yang dimiliki. Tujuan pertama dilakukan melalui *tilāwah* dan *tazkiyah*, tujuan kedua dicapai dengan strategi *ta'līm* sementara tujuan untuk membangun kesadaran diri ditempuh melalui proses *ḥikmah*.

Gambar 5.1 Tujuan, metode dan langkah spiritualisasi pendidikan Qur'anī

Tilāwah merupakan proses membaca bermakna (*al-qirā'ah al-muntijah*) suatu proses literasi yang memberikan pengaruh kepada *taṣawwur* seseorang sehingga menimbulkan kesadaran untuk beramal. *Tazkiyah* dilakukan melalui proses interpretasi dan internalisasi. Sementara ta'līm dapat dilakukan dengan proses *ta'rīf* suatu proses kognisi mengajarkan kepada peserta didik pengetahuan (*transfer* knowledge) sebagai bekal kehidupannya. Proses *tadrīb* yakni pelatihan dan eksperimen baik melalui pembiasaan *life skill,* berbagi peran melalui *role model* dan langkah eksperimen. Langkah ketiga dalam proses kognitif adalah *i'tirāf* yakni membangun suatu pemahaman secara komprehenship sehingga peserta didik mampu meyakini dengan tepat terhadap pengetahuan yang dipelajarinya.

Metode terakhir dalam spiritualisasi Pendidikan Agama Islam adalah *ḥikmah* yaitu suatu proses membangun kesadaran diri peserta didik sehingga mengimplementasikan pengetahuan atau ilmu yang telah dipelajarinya dalam kehidupan sehari-hari. Proses ini dapat diidentifikasi melalui proses evaluasi dan aktualisasi. Evaluasi dimaksudkan untuk mengukur pengetahuan peserta didik terhadap pengetahuan yang dipelajarinya dan mengukur akurasi ketercapaian kompetensi

yang semestinya. Sedangkan, aktualisasi diri dimaksudkan sebagai suatu proses melihat dan mengukur implementasi pengetahuan dalam keseharian.

Spiritual dalam buku ini identik dengan *tazkiyah.* Hasil studi ini juga menunjukkan bahwa *tilawah* dan *ta'līm* sebagai proses *takhalli* yakni mengisi dan mengoptimalisasi proses pendidikan agar mencapai *tazkiyah* atau proses spiritualisasi. *Tazkiyah* sebagai upaya meningkatkan penjiwaan atau diistilahkan sebagai *taḥalli.* Sementara *ḥikmah* adalah output dari spiritualisasi pendidikan Qur'ani. Paragraf terakhir ini lah menjadi pokok temuan dari studi pada buku ini.

C. Purnakata

Kesimpulan diatas bersifat temporal sepemahaman penulis yang tidak menutup kemungkinan pernyataan-pernyataan lain yang lebih relevan.Kajian dalam buku ini merupakan sebuah pengantar dari suatu cita besar mengajukan suatu formulasi model spiritualisasi pembelajaran pendidikan agama Islam dan dapat diaplikasikan pada pembelajaran mata pelajaran lainnya, terlebih yang mengedepankan sikap dan internalisasi karakter. Hasil penelitian ini menjawab kegamangan para pemikir pendidikan untuk membangun suatu pengembangan pendidikan berlandaskan Al-Qur'an sebagai sumber asasi umat Islam yang membuktikan kekhawatiran tersebut tidak benar adanya. Kajian terhadap pemaknaan Al-Qur'an untuk kemudian direkonstruksikan sebagai inspirasi pengembangan pendidikan Islam sangatlah terbuka lebar. Karenanya, penulis menganjurkan kepada para penulis berikutnya untuk mengkritisi dan melanjutkan pembahasan semacam ini.

Kepada para pemangku kebijakan yang memiliki otoritas dalam mengembangkan pendidikan Islam seyogyanya memberikan kesempatan seluasnya bagi para peneliti pendidikan Islam dengan otoritas keilmuan masing-masing guna kemajuan pendidikan Islam. Pendidikan tanpa

spiritualisasi hanya akan mengantarkan kepada keringnya spiritual, cenderung berproses kepada pendidikan tanpa makna. Karenanya, spiritualisasi pendidikan Qur'ani atau spiritualisasi pendidikan berbasis Al-Qur'an ini dapat dipertimbangkan para praktisi pembelajaran.

Sampailah studi tentang spiritualisasi pendidikan Qur'ani yakni Pendidikan Agama Islam dalam perspektif Al-Qur'an; kajian terhadap *tilawah, tazkiyah, ta'lim* dan *ḥikmah* dalam tujuh kitab tafsir yakni *Mafātiḥ Al-Gayb* karya Ar-Rāzī, *Tafsīr Al-Qur'an Al-'aẓīm* karya Ibnu Kaṡīr, *Fi Zilāl Al-Qur'an* karya Sayyid Quṭb, *Al-Asās Fi al-Tafsīr* karya Saīd Ḥawwa, Tafsir Al-Azhar karya Hamka, *Tafsīr Al-Munīr* karya Al-Zuḥaylī dan Tafsir Al-Misbah karya Qurais Shihab di penghujung sajian. Tentunya masih banyak catatan dan masukan untuk mencapai kesempurnaan. Saran dan kritik dari para pembaca untuk mempertajam pembahasan tulisan ini guna memberikan kemanfaatan yang lebih besar lagi adalah harapan penulis. *Jazākumullāhu khairan kaṡīran*.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an Al-Karīm

Abbas, A. F. (2012). Integrasi Pendikatan Bayani, Burhani Dan Irfani Dalam Ijtihad Muhammadiyah. *Ahkam*, 51-58.

Adorno, T. W., Brunswik, E. F., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (1950). The Authoritarian Personality (III). The American Jewish Committee.

Agustian, A. G. (2006). Esq (Emotional Spiritual Quotient) The ESQ Way 165 (29 Ed.). Jakarta: Arga.

Akmansyah. (2009). Konsep Pendidikan Spiritual Abd Al-Qadir Al-Jilani. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Alatas, S. F. (2006). Knowledge and Education in Islam (Hal. 166–179).

Al-Attas, S. M. N. (1980). The Concept of Education in Islam. Malaysia.

Asy'arie, M. (2016). Rekonstruksi Metodologi Berfikir Profetik. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam (Lesfi).

Al-Ghazali. (2012). *Ihya' Ulumuddin: Menghid*upkan Kembali Ilmu-Ilmu Agama, *Terj. Ibnu Ibrahim Ba'adillah*. Jakarta: Republik.

Al-Syaebani, O. M. Al-T. (1979). Falsafah Pendidikan Islam. (Hasan Langgulung, Ed.). Jakarta: Bulan Bintang.

Ar-Razy, F. (1420). Mafatih Al-Gaib/ Tafsir Al-Kabir. Beirut: Dar Ihya' At-Turats Al- 'Araby.

Arifin, S. (1994). Sufisme Dalam Spiritualitas Post Modern. Bestari, Januari-Maret.

Assegaf, A. R. (2011). *Filsafat Pendidikan Islam : Paradigma Baru Pendidikan* Islam. Jakarta: Rajawali Press.

Asy'arie, M. (2016). Rekonstruksi Metodologi Berfikir Profetik. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam (Lesfi).

Az-Zuhayli, W. Bin M. (1418). At-Tafsir Al-Munir Fi Al-*'Aqidah Wasy-Syari'ah Wal*manhaj. Damaskus: Dar Al-Fikr Al-Mu'ashir.

Banna, H. Al. (2004). Risalah Tarbiyah. Jakarta: Pustaka Qalami.

Baqi', M. F. A. (1987). Al-*Mu'jam Al*-Mufahras Li Alfaz Al-*Qur'an Al*-Karim. Beirut: Dar Al-Fikr.

Barbour, I. G. (2006). Issue in Science and Religion, Terj. Damayanti & Ridwan. Yogyakarta: Universitas Islam Negri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Bensaid, B., Machouche, T., & Grine, F. (2014). A Qur'anic Framework for Spiritual Intelligence, 179–198.

B.R. Hergenhahn & Mathew (2010). Theories of Learning (Teori Belajar), terj. Tri Wibowo B.S. cet. III, Jakarta: Prenada Media Group, 313.

Burnard, P. (2006). Spiritual Distress and The Nursing Response: Theoretical Considerations and Counselling Skills. Journal of Advanced Nursing, 1, 1.

Coyte. (2007). Spiritualitas, Value and Mental H. London: Jessica Kingsley Publishers.

Creswell, J. W. (2014). Qualitative Inqury & Research Design, Terj. Ahmad Lintang *Lazuardi ; Penelitian Kualitatif & Desain Riset* (I). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Cullen, J. G. (2011). Researching Workplace Spiritualization Through Auto/ Ethnography. Journal of Management, Spirituality and Religion, 8(2), 143–164.

Darmadji, A. (2011). Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia. Millah, xi (1), 235–252.

Erdmann, M. (2009). The Spiritualization of Science, Technology, and Education in a One-World Society. European Journal of Nanomedicine, 2(1), 31–38.

Faiz, F. (2005). Hermeneutika Al-Qur'an. Yogyakarta: Qolam.

Fatah, Y. Al. (2008). Dimensi-Dimensi Pendidikan Islam. Malang: UIN-Malang Press.

Fauzi, A., & Hasbullah, H. (2016). Pre-Eminent Curriculum In Islamic Basic School Integrated Comparative Studies In Islamic Basic School Integrated Al-Izzah Serang And Al-Hanif Cilegon, Banten, Indonesia. International Education Studies, 9(4), 124.

Fitria, Y. (2012). Spiritualisasi Pendidikan Dalam Karya Sastra : Suatu Perpektif Perbandingan. Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra, 12(1 April).

Fotos, S. S. (1994). Strategies For Spiritualization. *Journal Baha'i Studies*, 9(1).

Ghafouri-Fard, S., & Akrami, S. M. (2011). Man Evolution An Islamic Point Of View. European Journal Of Science And Theology, 7(3), 17–28.

Giesenberg, A. (2007). The Phenomeno*n Of Preschool Children's Spirituality*. Queensland University Of Technology.

Halidin, B. A. (N.D.). Mainstreaming Of Education Spiritual (The Position Of Islamic Education Absurdity In Global Civilization).

Halstead, J. M. (2004). An Islamic ConcePT of Education. Comparative Education, 40(4), 517–529.

Hamka. (2015). Tafsir Al Azhar. Gema Insani Press.

Hamidi, A. L. (2009). Pemikiran Toshihiko Izutsu Tentang Semantik Al-Qur'an.

Hamruni. (2009). Strategi Dan Model-Model Pembelajaran Aktif Menyenangkan. Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga.

Hasan, N. (2014). Education, Young Islamists and Integrated Islamic Schools In Indonesia. Studia Islamika, 19(1), 77–111.

Hidayat, N. (2015). Peran Dan Tantangan Pendidikan Agama Islam Di Era Global. Jurnal El-Tarbawi, viii (2), 131–145.

Hasbullah. (2001). Dasar-Dasar Ilmu Pendidikan. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Hasyim, M. (2018). Epistemologi Islam (Bayani, Burhani, Irfani. Al-Murabbi: Jurnal Pendidikan Agama Islam, 3(2), 217–228.

Hawwa, S. (1424). Al-Asas Fit-Tafsir. Mesir: Dar As-Salam.

______. (2007). Tazkiyatun Nafs; Intisari Ihya Ulumuddin, Terj. Tim Kuwais. Jakarta: Pena Pundi Aksara.

______. (2013). Menyucikan Jiwa, Terj. Ainur Rofiq. Jakarta: Robbani Press.

______. (2004). *Al-Mustakhlas Fi Al-Tazkiyah Al-Anfus*. Kairo: Dar Al-Salam.

Hill, Winfred F. (2012). *Theories of Learning ; Teori*-Teori Pembelajaran: Konsepsi, Komparasi Dan Signifikansi. (Terj. M. Khozim, Ed.). Bandung: Penerbit Nusa Media.

Huberman, M. B. M. & A. M. (1992). Analisis Data Kulaitatif. Jakarta: UI-Press.

Ibda, F. (2015), Perkembangan Kognitif: Teori Jean Piaget. Intelektualita, 3 (1), 27-38

Kaṡīr, I. (1419). Tafsir Al-*Qur'an Al-'Adzim*. Beirut: Dar Al-Kitab Al- 'Ilmiyah.

Langgulung, H. (1989). Manusia Dan Pendidikan (II). Jakarta: Pustaka Al Husna.

Langko, M. A. (2014). Metode Pendidikan Rohani Menurut Agama Islam. Jurnal Ekspose, xxiii (1), 46–67.

Lari, S. M. M. (1975). Ethics and Spiritual Growth. Tir: Persian Daily Ittila'at.

Lickona, T. (2013). Pendidikan Karakter, Terj. Lita S. Bandung: Penerbit Nusa Media.

Lubis, M. A. (2015). Effective Implementation of The Integrated Islamic Education. Global Journal Al-Thaqafah, 5(1), 59–68.

Maksudin. (2013). Paradigma Sains Dan Agama Non-Dikotomik. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Madjid, N. (2007). *Cendekiawan Dan Religiusitas Masyarakat ; Kolom*-Kolom Di Tabloid Tekad. Jakarta: Paramadina.

Maisah. (2016). Peningkatan Organization Citizenship Behavior Dan Spiritual Quotient Melalui Pelatihan Berbasis Nilai Spiritual Guru MTs. Cakrawala Pendidikan, 35(2), 217–224.

Maragustam. (2010). Mencetak Pembelajar Menjadi Insan Paripurna. Yogyakarta: Nuha Litera.

Mardia. (2016). Kontekstualisasi Nilai-Nilai Pendidikan Spiritual Terhadap Penguatan Budaya Assiddiang Masyarakat Bugis Kampung Guru Pinrang. Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam, 11(2), 225–252.

Maunah, B. (2009). Landasan Pendidikan. Yogyakarta: Teras.

Miles, M. B., & Huberman, A. M. (2014). *Analisis Data Kualitatif : Buku Sumber* Tentang Metode-*Metode Baru Terj. Tjetjep Rohendi Rohidi ; Qualitative* Data Analysis. Jakarta: UI-Press.

Moleong, L. J. (2015). Medotologi Penelitian Kualitatif (Ke-V). Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Morley, L., Marginson, S., & Blackmore, J. (2014). Education And Neoliberal Globalization. British Journal Of Sociology Of Education, 35(3), 457–468.

Mughni, S. A. (1987). Paradigma Tasawuf Modern. Diambil Dari www.digilib.UINsby.ac.id

Mujib, A. (2015). Implementasi Psiko-Spiritual Dalam Pendidikan Islam. Madania, 19(2), 195–204.

Mulkan, M. (2010). *Antologi Kependidikan Islam ; Kajian Pemikiran Pendidikan Islam Dan Kependidikan Islam "Kata Pengantar."* (Imam Machali & Adhi Siyawan, Ed.). Yogyakarta: Jurusan Kependidikan Islam, Fakultas Tarbiyah Dan Kependidikan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

_______. (2012). *Rekonstruksi Filsafat Tarbiyah ; Dasar Pengembangan Ilmu Dan* Teknologi Pendidikan Islam. Yogyakarta.

Mulyasana, D. (2012). Pendidikan Bermutu Dan Berdaya Saing (ii). Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Murata, S., & Chittick, W. C. (1994). The Vision of Islam. Visions of Reality. Understanding Religions, xxxix, 368.

Mustaqim, A. (2008). Pergeseran Epistemologi Tafsir. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Muthohar, S. (2014). Fenomena Spiritualitas Terapan Dan Tantangan Pendidikan Agama Islam Di Era Global. Jurnal At-Taqadum, 6(2), 429–443.

Nor, M. R. M., & Malim, M. (2014). Revisiting Islamic Education: The Case of Indonesia. Journal for Multicultural Education, 8(4), 261–276.

Putra, A. E. (2017). Tasawuf Sebagai Terapi Atas Problem Spiritual Masyarakat Modern. Al-Adyan, 8(1), 45–57.

Qarḍāwi, Y. (1983). *Khashaishul 'Ammah Lil Islam*. Beirut: Ar-Risalah.

Quṭb, S. (2000). Tafsir Fi Zilali Al-*Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press.

Rahman, F. (2003). Islam. (A. Mohammad, Ed.) (V). Bandung: Pustaka.

Raudatussolihah, B. (2016). Analisis Linguistik Dalam Al-*Qur'an (Studi Semantik* Terhadap Qs.Al-*'Alaq)*. UIN Alaudin Makasar.

Rohman, F. (2017). Pendidikan Spiritual Berbasis Tarekat Bagi Pecandu Narkoba (Studi Kasus Di Pondok Pesantren As-Stressiyah Darul Ubudiyah Sejati Sejomulyo Juwana Pati). Journals of Islamic Education Studies, 5(2).

Reave, L. (2005). Spiritual Values And Practices Related To Leadership Effectiveness. The Leadership Quarterly, 16, 655–687.

Reed, E. D., Freathy, R., Cornwall, S., & Davis, A. (2013). Narrative Theology in Religious Education. British Journal of Religious Education, 35(3), 297– 312.

Ridla, M. J. (2002). Al-Fikr Al-Tarbawiy Al-Islamiyyu Muqaddimat fi Ushulih Al*ijtima'iyyati Wa Al-Aqlaniyyat, Terj. Mahmud Arif ; Tiga Aliran Utama* Teori Pendidikan Islam. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya.

Rohana Hamzah Et.Al. (2010). Spiritual Education Development Model. Journal Of Islamic And Arabic Education, 2(2), 1–12.

Roston III, H. (2006). *Ilmu Dan Agama ; Sebuah Survei Kritis, Terj*. Yogyakarta: Universitas Islam Negri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Saat, S. (2005). Faktor-Faktor Determinan Dalam Pendidikan (Studi Tentang Makna Dan Kedudukannya Dalam Pendidikan), 8(2), 2005.

Sadirman, A. M. (2005). Interaksi Dan Motivasi Belajar-Mengajar. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Salim, A. M. (2010). Tafsir Sebagai Metodologi Penelitian Agama. in A. R. Adnan (Ed.), Metodologi Ilmu Tafsir (Hal. 14). Yogyakarta: Penerbit Teras.

Schinkel, A., Ruyter, D. J. D. E., & Aviram, A. (2015). Education and Life' S Meaning. Journal of Philosophy of Education, 00(0), 21.

Shihab, Q. (1998). *Wawasan Al Qur'an* (4 Ed.). Bandung: Mizan.

________. (2011). Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-*Qur'an*. Ciputat: Penerbit Lentera Hati.

Shihabudin. (2016). Pedagoik Spiritual : Telaah Ihwal Landasan Nilai Dan Prinsip Pendidikan Dalam Perspektif Guru Berprestasi. in Konvensi Nasioal Pendidikan Indonesia (Konaspi) viii.

Shofjan Taftazani, M. A. (2005). Konsep Tarbiyat (Pendidikan) Dalam Al-Quran. Standar Kompetensi BSNP (2006).

Sugiyono. (2014). Metode Penelitian Kombinasi (Mixed Method) (Cet Ke-V). Bandung: Alfabeta.

Sumantri, M. S. (2015). St*rategi Pembelajaran ; Teori Dalam Praktik Di Tingkat* Pendidikan Dasar. Jakarta: Rajawali Press.

Susanto, E. (2014). Spiritualisasi Pendidikan Agama Islam : Nuansa, 11, 316–340. 184

Sutari Imam Barhadib. (1987). Pengantar Ilmu Pendidikan Sistematis. Yogyakarta: Andi Offset.

Tobroni. (2010). Rekontruksi Pendidikan Agama Untuk Membangun Etika Sosial Dalam Kehidupan Berbangsa Dan Bernegara. Malang: UMM Press.

________. (2010). *The Spiritual Leadership : Pengefektifan Organisasi Noble Industri* Melalui Prinsip-Prinsip Spiritual Etis. Malang: UMM Press.

________. (2015). Spiritual Leadership : A Solution of The Leadership Crisis in Islamic Education in Indonesia, 3 (11), 40–53.

UU No. 20 Tentang Sistem Pendidikan Nasional, 20 Mendikbud (2003).

Wahyudi, Y. (2009). Hermeneutika Sebagai Pengganti Ushul Fikih ? in Hermeneutika *Al-Qur'an ?, Terj.Yudian Wahyudi* (Hal. v–ix). Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press.

Zafi, A. A. (2017). Pendidikan Spiritual (Analisis Pemikiran Mohammed Arkoun). Dinamika, ii (2), 111–124.

Zarkasyi, H. F. (2008). The Rise of Islamic Religious-Political Movements in Indonesia: The Background, Present Situation and Future. Journal of Indonesian Islam, 2(2), 336–378.

Zohar, D., & Marshall, I. (2001). Spiritual Intellegence: SQ The Ultimate Intelligence. London: Bloomsburry Publishing.

LAMPIRAN 1. SEBARAN *TILĀWAH, TAZKIYAH, TA‘LĪM* DAN *ḤIKMAH* DALAM AL-QUR'AN

Tabel L1.1 *Tilāwah* dan Bentuk Derivasinya dalam Al-Qur'an

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
Al-qalam: 15	إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ *Apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami, ia berkata: "(Ini adalah) dongeng-dongengan orang-orang dahulu kala"*
Al-syams: 2	وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا *Dan bulan apabila mengiringinya*
Al-a'raf: 175	وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ *Dan bacakanlah kepada mereka berita orang yang telah Kami berikan kepadanya ayat-ayat Kami (pengetahuan tentang isi Al Kitab), kemudian dia melepaskan diri dari pada ayat-ayat itu, lalu dia diikuti oleh syaitan (sampai dia tergoda), maka jadilah dia termasuk orang-orang yang sesat.*
Al-fāṭir: 29	إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُو *Sesungguhnya orang-orang yang selalu membaca kitab Allah dan mendirikan shalat dan menafkahkan sebahagian dari rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka dengan diam-diam dan terang-terangan, mereka itu mengharapkan perniagaan yang tidak akan merugi.*
Yūnus: 15	وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِي *Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang nyata, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami berkata: "Datangkanlah Al Quran yang lain dari ini atau gantilah dia". Katakanlah: "Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri. Aku tidak mengikut kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (kiamat)".*
Yūnus: 16	قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ *Katakanlah: "Jikalau Allah menghendaki, niscaya aku tidak membacakannya kepadamu dan Allah tidak (pula) memberitahukannya kepadamu" Sesungguhnya aku telah tinggal bersamamu beberapa lama sebelum-nya. Maka apakah kamu tidak memikirkannya?*
Yūnus: 61	وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

Sūrah & Ayat	Naṣ Ayat dan Terjemahannya
	Kamu tidak berada dalam suatu keadaan dan tidak membaca suatu ayat dari Al Quran dan kamu tidak mengerjakan suatu pekerjaan, melainkan Kami menjadi saksi atasmu di waktu kamu melakukannya. Tidak luput dari pengetahuan Tuhanmu biarpun sebesar zarrah (atom) di bumi ataupun di langit. Tidak ada yang lebih kecil dan tidak (pula) yang lebih besar dari itu, melainkan (semua tercatat) dalam kitab yang nyata (Lauḥ Mahfūẓ).
Yūnus: 71	وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَاقَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ
	Dan bacakanIah kepada mereka berita penting tentang Nuh di waktu dia berkata kepada kaumnya: "Hai kaumku, jika terasa berat bagimu tinggal (bersamaku) dan peringatanku (kepadamu) dengan ayat-ayat Allah, maka kepada Allah-lah aku bertawakal, karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu (untuk membinasa-kanku) Kemudian janganlah keputusanmu itu diraha-siakan, lalu lakukanlah terhadap diriku, dan janganlah kamu memberi tangguh kepadaku.
Maryam: 58	أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا
	Mereka itu adalah orang-orang yang telah diberi nikmat oleh Allah, yaitu para nabi dari keturunan Adam, dan dari orang-orang yang Kami angkat bersama Nuh, dan dari keturunan Ibrahim dan Israil, dan dari orang-orang yang telah Kami beri petunjuk dan telah Kami pilih. Apabila dibacakan ayat-ayat Allah Yang Maha Pemurah kepada mereka, maka mereka menyungkur dengan bersujud dan menangis.
Asy-syu‘arā’: 69	وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ
	Dan bacakanlah kepada mereka kisah Ibrahim.
Al-qaṣaṣ: 3	نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ
	Kami membacakan kepadamu sebagian dari kisah Musa dan Fir'aun dengan benar untuk orang-orang yang beriman.
Al-qaṣaṣ: 53	وَإِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ
	Dan apabila dibacakan (Al Quran itu) kepada mereka, mereka berkata: "Kami beriman kepadanya; sesungguhnya; Al Quran itu adalah suatu kebenaran dari Tuhan kami, sesungguhnya kami sebelumnya adalah orang-orang yang membenarkan(nya).
Al-qaṣaṣ: 59	وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	Dan tidak adalah Tuhanmu membinasakan kota-kota, sebelum Dia mengutus di ibukota itu seorang rasul yang membacakan ayat-ayat Kami kepada mereka; dan tidak pernah (pula) Kami membinasakan kota-kota; kecuali penduduknya dalam keadaan melakukan kezaliman.
An-naml: 92	وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ *Dan supaya aku membacakan Al Quran (kepada manusia). Maka barangsiapa yang mendapat petunjuk maka sesungguhnya ia hanyalah mendapat petunjuk untuk (kebaikan) dirinya, dan barangsiapa yang sesat maka katakanlah: "Sesungguhnya aku (ini) tidak lain hanyalah salah seorang pemberi peringatan".*
Al-isrā’: 107	قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا *Katakanlah: "Berimanlah kamu kepadanya atau tidak usah beriman (sama saja bagi Allah). Sesungguhnya orang-orang yang diberi pengetahuan sebelumnya apabila Al Quran dibacakan kepada mereka, mereka menyungkur atas muka mereka sambil bersujud,*
Luqmān: 7	وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ *Dan apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami dia berpaling dengan menyombongkan diri seolah-olah dia belum mendengarnya, seakan-akan ada sumbat di kedua telinganya; maka beri kabar gembiralah dia dengan azab yang pedih.*
Aṣ-ṣaffāt: 3	فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا *Allah bersumpah dengan para malaikat yang membaca firman-Nya.*
Hūd: 17	أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ *Apakah (orang-orang kafir itu sama dengan) orang-orang yang ada mempunyai bukti yang nyata (Al Quran) dari Tuhannya, dan diikuti pula oleh seorang saksi (Muhammad) dari Allah dan sebelum Al Quran itu telah ada Kitab Musa yang menjadi pedoman dan rahmat? Mereka itu beriman kepada Al Quran. Dan barangsiapa di antara mereka (orang-orang Quraisy) dan sekutu-sekutunya yang kafir kepada Al Quran, maka nerakalah tempat yang diancamkan baginya, karena itu janganlah kamu ragu-ragu terhadap Al Quran itu. Sesungguhnya (Al Quran) itu benar-benar dari Tuhanmu, tetapi kebanyakan manusia tidak beriman*.
Al-an‘ām: 151	قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Sūrah & Ayat	Naṣ Ayat dan Terjemahannya
	Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu memper-sekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya).
Sabā’: 43	وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ
	Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang terang, mereka berkata: "Orang ini tiada lain hanyalah seorang laki-laki yang ingin menghalangi kamu dari apa yang disembah oleh bapak-bapakmu", dan mereka berkata: "(Al Quran) ini tidak lain hanyalah kebohongan yang diada-adakan saja". Dan orang-orang kafir berkata terhadap kebenaran tatkala kebenaran itu datang kepada mereka: "Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata".
Az-zumar: 71	وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ
	Orang-orang kafir dibawa ke neraka Jahannam berombong-rombongan. Sehingga apabila mereka sampai ke neraka itu dibukakanlah pintu-pintunya dan berkatalah kepada mereka penjaga-penjaganya: "Apakah belum pernah datang kepadamu rasul-rasul di antaramu yang membacakan kepadamu ayat-ayat Tuhanmu dan memperingatkan kepadamu akan pertemuan dengan hari ini?" Mereka menjawab: "Benar (telah datang)". Tetapi telah pasti berlaku ketetapan azab terhadap orang-orang yang kafir.
Al-mu’minūn: 66	قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ تَنْكِصُونَ
	Sesungguhnya ayat-ayat-Ku (Al Quran) selalu dibacakan kepada kamu sekalian, maka kamu selalu berpaling ke belakang,
Al-mu’minūn: 105	أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ
	Bukankah ayat-ayat-Ku telah dibacakan kepadamu sekalian, tetapi kamu selalu mendustakannya?
Al-jāṡiyah: 6	تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	Itulah ayat-ayat Allah yang Kami membacakannya kepadamu dengan sebenarnya; maka dengan perkataan manakah lagi mereka akan beriman sesudah (kalam) Allah dan keterangan-keterangan-Nya.
Al-jāṡiyah: 8	يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ *Dia mendengar ayat-ayat Allah dibacakan kepadanya kemudian dia tetap menyombongkan diri seakan-akan dia tidak mendengarnya. Maka beri khabar gembiralah dia dengan azab yang pedih*
Al-jāṡiyah: 25	وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ *Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang jelas, tidak ada bantahan mereka selain dari mengatakan: "Datangkanlah nenek moyang kami jika kamu adalah orang-orang yang benar".*
Al-jāṡiyah: 31	وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُجْرِمِينَ *Dan adapun orang-orang yang kafir (kepada mereka dikatakan): "Maka apakah belum ada ayat-ayat-Ku yang dibacakan kepadamu lalu kamu menyombong-kan diri dan kamu jadi kaum yang berbuat dosa?"*
Al-aḥqāf.: 7	وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ *Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang menjelaskan, berkatalah orang-orang yang mengingkari kebenaran ketika kebenaran itu datang kepada mereka: "Ini adalah sihir yang nyata".*
Al-kahfi: 27	وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا *Dan bacakanlah apa yang diwahyukan kepadamu, yaitu kitab Tuhanmu (Al Quran). Tidak ada (seorangpun) yang dapat merubah kalimat-kalimat-Nya. Dan kamu tidak akan dapat menemukan tempat berlindung selain dari pada-Nya.*
Al-kahfi: 83	وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا *Mereka akan bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Dzulkarnain. Katakanlah: "Aku akan bacakan kepadamu cerita tantangnya*"
Al-‘ankabūt: 45	اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ *Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (Al Quran) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar. Dan sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan*
Al-‘ankabūt: 48	وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ

Sūrah & Ayat	Naș Ayat dan Terjemahannya
	Dan kamu tidak pernah membaca sebelumnya (Al Quran) sesuatu Kitabpun dan kamu tidak (pernah) menulis suatu Kitab dengan tangan kananmu; andaikata (kamu pernah membaca dan menulis), benar-benar ragulah orang yang mengingkari(mu)
Al-‘ankabūt: 51	أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ
	Dan apakah tidak cukup bagi mereka bahwasanya Kami telah menurunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) sedang dia dibacakan kepada mereka? Sesungguhnya dalam (Al Quran) itu terdapat rahmat yang besar dan pelajaran bagi orang-orang yang beriman
Al-muṭaffifin: 13	إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ
	Yang apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami, ia berkata: "Itu adalah dongengan orang-orang yang dahulu"
Ar-ra‘d: 30	كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ
	Demikianlah, Kami telah mengutus kamu pada suatu umat yang sungguh telah berlalu beberapa umat sebelumnya, supaya kamu membacakan kepada mereka (Al Quran) yang Kami wahyukan kepadamu, padahal mereka kafir kepada Tuhan Yang Maha Pemurah. Katakanlah: "Dialah Tuhanku tidak ada Tuhan selain Dia; hanya kepada-Nya aku bertawakkal dan hanya kepada-Nya aku bertaubat"
Al-baqarah: 44	أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ
	*Mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebaktian, sedang kamu melupakan diri (kewajiban)mu sendiri, padahal kamu membaca Al Kitab (Taurat)? Maka tidaklah kamu berpiki*r?
Al-baqarah: 113	وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ
	Dan orang-orang Yahudi berkata: "Orang-orang Nasrani itu tidak mempunyai suatu pegangan", dan orang-orang Nasrani berkata: "Orang-orang Yahudi tidak mempunyai sesuatu pegangan," padahal mereka (sama-sama) membaca Al Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak mengetahui, mengatakan seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadili diantara mereka pada hari Kiamat, tentang apa-apa yang mereka berselisih padanya.
Al-baqarah: 102	وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ *Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh syaitan-syaitan pada masa kerajaan Sulaiman (dan mereka mengatakan bahwa Sulaiman itu mengerjakan sihir), padahal Sulaiman tidak kafir (tidak mengerjakan sihir), hanya syaitan-syaitan lah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di negeri Babil yaitu Harut dan Marut, sedang keduanya tidak mengajarkan (sesuatu) kepada seorangpun sebelum mengatakan: "Sesungguhnya kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir". Maka mereka mempelajari dari kedua malaikat itu apa yang dengan sihir itu, mereka dapat menceraikan antara seorang (suami) dengan isterinya. Dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat dengan sihirnya kepada seorangpun, kecuali dengan izin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang tidak memberi mudharat kepadanya dan tidak memberi manfaat. Demi, sesungguhnya mereka telah meyakini bahwa barangsiapa yang menukarnya (kitab Allah) dengan sihir itu, tiadalah baginya keuntungan di akhirat, dan amat jahatlah perbuatan mereka menjual dirinya dengan sihir, kalau mereka mengetahui.*
Al-baqarah: 113	وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ *Dan orang-orang Yahudi berkata: "Orang-orang Nasrani itu tidak mempunyai suatu pegangan", dan orang-orang Nasrani berkata: "Orang-orang Yahudi tidak mempunyai sesuatu pegangan," padahal mereka (sama-sama) membaca Al Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak mengetahui, mengatakan seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadili diantara mereka pada hari Kiamat, tentang apa-apa yang mereka berselisih padanya.*
Al-baqarah: 121	الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ *Orang-orang yang telah Kami berikan Al Kitab kepadanya, mereka membacanya dengan bacaan yang sebenarnya, mereka itu beriman kepadanya. Dan barangsiapa yang ingkar kepadanya, maka mereka itulah orang-orang yang rugi*
Al-baqarah: 129	رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka sesorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab*

Sūrah & Ayat	Naṣ Ayat dan Terjemahannya
	(Al Quran) dan Al-Ḥikmah (As-Sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.
Al-baqarah: 151	كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ *Sebagaimana (Kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu Al Kitab dan Al-Ḥikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui*
Al-baqarah: 252	تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ *Itu adalah ayat-ayat dari Allah, Kami bacakan kepadamu dengan hak (benar) dan sesungguhnya kamu benar-benar salah seorang di antara nabi-nabi yang diutus*
Al-anfāl: 31	وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ *Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami, mereka berkata: "Sesungguhnya kami telah mendengar (ayat-ayat yang seperti ini), kalau kami menhendaki niscaya kami dapat membacakan yang seperti ini, (Al Quran) ini tidak lain hanyalah dongeng-dongengan orang-orang purbakala"*
Ali ʻImrān: 93	كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ *Semua makanan adalah halal bagi Bani Israil melainkan makanan yang diharamkan oleh Israil (Ya'qub) untuk dirinya sendiri sebelum Taurat diturunkan. Katakanlah: "(Jika kamu mengatakan ada makanan yang diharamkan sebelum turun Taurat), maka bawalah Taurat itu, lalu bacalah dia jika kamu orang-orang yang benar"*
Ali ʻImrān: 101	وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ *Bagaimanakah kamu (sampai) menjadi kafir, padahal ayat-ayat Allah dibacakan kepada kamu, dan Rasul-Nya pun berada di tengah-tengah kamu? Barangsiapa yang berpegang teguh kepada (agama) Allah, maka sesungguhnya ia telah diberi petunjuk kepada jalan yang lurus.*
Ali ʻImrān: 108	تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ *Itulah ayat-ayat Allah. Kami bacakan ayat-ayat itu kepadamu dengan benar; dan tiadalah Allah berkehendak untuk menganiaya hamba-hamba-Nya*
Ali ʻImrān: 113	لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	Dialah yang membentuk kamu dalam rahim sebagaimana dikehendaki-Nya. Tak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana
Ali 'Imrān: 164	لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab dan Al Ḥikmah. Dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata*
Al-aḥzāb: 34	وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا *Dan ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu dari ayat-ayat Allah dan Ḥikmah (sunnah nabimu). Sesungguhnya Allah adalah Maha Lembut lagi Maha Mengetahui*
An-nisā': 127	وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمً *Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al Quran (juga memfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahuinya.*
Al-bayyinah: 2	رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً *(yaitu) seorang Rasul dari Allah (Muhammad) yang membacakan lembaran-lembaran yang disucikan (Al Quran)*
Al-ṭalāq: 11	رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا (*Dan mengutus) seorang Rasul yang membacakan kepadamu ayat-ayat Allah yang menerangkan (bermacam-macam hukum) supaya Dia mengeluarkan orang-orang yang beriman dan beramal saleh dari kegelapan kepada cahaya. Dan barangsiapa beriman kepada Allah dan mengerjakan amal yang saleh niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Sesungguhnya Allah memberikan rezeki yang baik kepadanya.*

Sūrah & Ayat	Naṣ Ayat dan Terjemahannya
Al-ḥajj: 30	ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ *Demikianlah (perintah Allah). Dan barangsiapa mengagungkan apa-apa yang terhormat di sisi Allah maka itu adalah lebih baik baginya di sisi Tuhannya. Dan telah dihalalkan bagi kamu semua binatang ternak, terkecuali yang diterangkan kepadamu keharamannya, maka jauhilah olehmu berhala-berhala yang najis itu dan jauhilah perkataan-perkataan dusta*
Al-ḥajj: 72	وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكُمُ النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ *Dan apabila dibacakan di hadapan mereka ayat-ayat Kami yang terang, niscaya kamu melihat tanda-tanda keingkaran pada muka orang-orang yang kafir itu. Hampir-hampir mereka menyerang orang-orang yang membacakan ayat-ayat Kami di hadapan mereka. Katakanlah: "Apakah akan aku kabarkan kepadamu yang lebih buruk daripada itu, yaitu neraka?" Allah telah mengancamkannya kepada orang-orang yang kafir. Dan neraka itu adalah seburuk-buruknya tempat kembali*
Al-qalam: 15	إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ *Apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami, ia berkata: "(Ini adalah) dongeng-dongengan orang-orang dahulu kala"*
Al-aḥqāf: 7	وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ *Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang menjelaskan, berkatalah orang-orang yang mengingkari kebenaran ketika kebenaran itu datang kepada mereka: "Ini adalah sihir yang nyata"*
Al-māidah: 1	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ *Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (Yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya*
Al-māidah: 27	وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	Ceritakanlah kepada mereka kisah kedua putera Adam (Habil dan Qabil) menurut yang sebenarnya, ketika keduanya mempersembahkan korban, maka diterima dari salah seorang dari mereka berdua (Habil) dan tidak diterima dari yang lain (Qabil). Ia berkata (Qabil): "Aku pasti membunuhmu!". Berkata Habil: "Sesungguhnya Allah hanya menerima (korban) dari orang-orang yang bertakwa"
Al-jumu‘ah: 2	هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan Ḥikmah (As Sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata,*

Tabel L1.2 *Tazkiyah* dan Bentuk Derivasinya dalam Al-Qur’an

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
Al-A'la: 14	قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى *Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri (dengan beriman)*
Al-lail: 18	الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى *Yangmenafkahkan hartanya (di jalan Allah) untuk membersih-kannya*
Al-najm: 32	الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى *(Yaitu) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji yang selain dari kesalahan-kesalahan kecil. Sesungguhnya Tuhanmu maha luas ampunan-Nya. Dan Dia lebih mengetahui (tentang keadaan)mu ketika Dia menjadikan kamu dari tanah dan ketika kamu masih janin dalam perut ibumu; maka janganlah kamu mengatakan dirimu suci. Dialah yang paling mengetahui tentang orang yang bertakwa*
‘Abasa: 3	وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى *Tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya (dari dosa)*
‘Abasa: 7	وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى *Padahal tidak ada (celaan) atasmu kalau dia tidak membersihkan diri (beriman)*
Al-syams: 9	قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا Sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu
Maryam: 19	قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا *Ia (jibril) berkata: "Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang*

Sūrah & Ayat	Naṣ Ayat dan Terjemahannya
	utusan Tuhanmu, untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci"
Fāṭir: 18	وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى إِنَّمَا تُنْذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ *Dan orang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Dan jika seseorang yang berat dosanya memanggil (orang lain) untuk memikul dosanya itu tiadalah akan dipikulkan untuknya sedikitpun meskipun (yang dipanggilnya itu) kaum kerabatnya. Sesungguhnya yang dapat kamu beri peringatan hanya orang-orang yang takut kepada azab Tuhannya (sekalipun) mereka tidak melihat-Nya dan mereka mendirikan sembahyang. Dan barangsiapa yang mensucikan dirinya, sesungguhnya ia mensucikan diri untuk kebaikan dirinya sendiri. Dan kepada Allahlah kembali(mu)*
Tāha: 76	جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى *(yaitu) surga 'Adn yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, mereka kekal di dalamnya. Dan itu adalah balasan bagi orang yang bersih (dari kekafiran dan kemaksiatan)*
Al-kahfi: 19	وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا *Dan demikianlah Kami bangunkan mereka agar mereka saling bertanya di antara mereka sendiri. Berkatalah salah seorang di antara mereka: Sudah berapa lamakah kamu berada (disini?)". Mereka menjawab: "Kita berada (disini) sehari atau setengah hari". Berkata (yang lain lagi): "Tuhan kamu lebih mengetahui berapa lamanya kamu berada (di sini). Maka suruhlah salah seorang di antara kamu untuk pergi ke kota dengan membawa uang perakmu ini, dan hendaklah dia lihat manakah makanan yang lebih baik, maka hendaklah ia membawa makanan itu untukmu, dan hendaklah ia berlaku lemah-lembut dan janganlah sekali-kali menceritakan halmu kepada seorangpun*
Al-kahfi: 74	فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا *Maka berjalanlah keduanya; hingga tatkala keduanya berjumpa dengan seorang anak, maka Khidhr membunuhnya. Musa berkata: "Mengapa kamu membunuh jiwa yang bersih, bukan karena dia membunuh orang lain? Sesungguhnya kamu telah melakukan suatu yang mungkar"*
Al-nāzi‘āt: 18	فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى *Dan katakanlah (kepada Fir'aun): "Adakah keinginan bagimu untuk membersihkan diri (dari kesesatan)"*
Al-baqarah:	رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
129	إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka sesorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab (Al Quran) dan Al-Ḥikmah (As-Sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.*
Al-baqarah: 151	كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ *Sebagaimana (Kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu Al Kitab dan Al-Ḥikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui*
Al-baqarah: 174	إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ *Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah diturunkan Allah, yaitu Al Kitab dan menjualnya dengan harga yang sedikit (murah), mereka itu sebenarnya tidak memakan (tidak menelan) ke dalam perutnya melainkan api, dan Allah tidak akan berbicara kepada mereka pada hari kiamat dan tidak mensucikan mereka dan bagi mereka siksa yang amat pedih*
Al-baqarah: 232	وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ *Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. Itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui*
Āli ‘Imrān: 77	إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ *Sesungguhnya orang-orang yang menukar janji (nya dengan) Allah dan sumpah-sumpah mereka dengan harga yang sedikit, mereka itu tidak mendapat bahagian (pahala) di akhirat, dan Allah tidak akan berkata-kata dengan mereka dan tidak akan melihat kepada mereka pada hari kiamat dan tidak (pula) akan mensucikan mereka. Bagi mereka azab yang pedih*
Āli ‘Imrān: 164	لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

Sūrah & Ayat	Naṣ Ayat dan Terjemahannya
	Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah,membersih-kan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab dan Al Ḥikmah. Dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata
Al-nisā: 49	أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنْفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا *Apakah kamu tidak memperhatikan orang yang menganggap dirinya bersih?. Sebenarnya Allah membersihkan siapa yang dikehendaki-Nya dan mereka tidak aniaya sedikitpun*
An-Nūr: 21	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan. Barangsiapa yang mengikuti langkah-langkah syaitan, maka sesungguhnya syaitan itu menyuruh mengerjakan perbuatan yang keji dan yang mungkar. Sekiranya tidaklah karena kurnia Allah dan rahmat-Nya kepada kamu sekalian, niscaya tidak seorangpun dari kamu bersih (dari perbuatan-perbuatan keji dan mungkar itu) selama-lamanya, tetapi Allah membersihkan siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui*
An-Nūr: 28	فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ *Jika kamu tidak menemui seorangpun didalamnya, maka janganlah kamu masuk sebelum kamu mendapat izin. Dan jika dikatakan kepadamu: "Kembali (saja)lah, maka hendaklah kamu kembali. Itu bersih bagimu dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan*
An-Nūr: 30	قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ *Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandanganya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat"*
At-Taubah: 103	خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ *Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui*

Sūrah & Ayat	Naș Ayat dan Terjemahannya
Al-jumu‘ah: 2	هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan Ḥikmah (As Sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata,*

Tabel L1.3 Terma *Ta‘līm* dan Bentuk Derivasinya dalam Al-Qur’an

Sūrah & Ayat	Naș Ayat dan Terjemahannya
Al-baqarah: 31	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ *Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!"*
Al-baqarah: 32	قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ *Mereka menjawab: "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana"*
Al-baqarah: 239	فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ *Jika kamu dalam keadaan takut (bahaya), maka shalatlah sambil berjalan atau berkendaraan. Kemudian apabila kamu telah aman, maka sebutlah Allah (shalatlah), sebagaimana Allah telah mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui*
Al-baqarah: 151	كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ *Sebagaimana (Kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu Al Kitab dan Al-Ḥikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui*
Al-baqarah: 282	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ *Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua oang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu*
Al-baqarah: 129	رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka sesorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab (Al Quran) dan Al-Ḥikmah (As-*Sunnah) *serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.*
Al-baqarah: 102	وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ *Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh syaitan-syaitan pada masa kerajaan Sulaiman (dan mereka mengatakan bahwa Sulaiman itu mengerjakan sihir), padahal Sulaiman tidak kafir (tidak mengerjakan sihir), hanya syaitan-syaitan lah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di negeri Babil yaitu Harut dan Marut, sedang keduanya tidak mengajarkan (sesuatu) kepada seorangpun sebelum mengatakan: "Sesungguhnya kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir". Maka mereka mempelajari dari kedua malaikat itu apa yang dengan sihir itu, mereka dapat menceraikan antara seorang (suami) dengan isterinya. Dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat dengan sihirnya kepada seorangpun, kecuali dengan izin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang tidak memberi mudharat kepadanya dan tidak memberi manfaat. Demi, sesungguhnya mereka telah meyakini bahwa barangsiapa yang menukarnya (kitab Allah) dengan sihir itu, tiadalah baginya keuntungan di akhirat, dan amat jahatlah perbuatan mereka menjual dirinya dengan sihir, kalau mereka mengetahui*
Al-baqarah: 251	فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ *Mereka (tentara Ṭalut) mengalahkan tentara Jalut dengan izin Allah dan (dalam peperangan itu) Daud membunuh Jalut, kemudian Allah memberikan kepadanya (Daud) pemerintahan dan hikmah (sesudah meninggalnya Thalut) dan mengajarkan kepadanya apa yang dikehendaki-Nya. Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebahagian umat manusia dengan sebagian yang lain, pasti rusaklah bumi ini. Tetapi Allah mempunyai karunia (yang dicurahkan) atas semesta alam*
Āli ‘Imrān: 79	مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ *Allah sekali-kali tidak akan membiarkan orang-orang yang beriman dalam keadaan kamu sekarang ini, sehingga Dia menyisihkan yang buruk (munafik) dari yang baik (mukmin). Dan Allah sekali-kali tidak akan memperlihatkan kepada kamu hal-hal yang ghaib, akan tetapi Allah memilih siapa yang dikehendaki-Nya di antara rasul-rasul-Nya. Karena itu berimanlah kepada Allah dan rasul-rasul-Nya; dan jika kamu beriman dan bertakwa, maka bagimu pahala yang besar*
Āli ‘Imrān: 48	وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ

Sūrah & Ayat	Naṣ Ayat dan Terjemahannya
	Dan Allah akan mengajarkan kepadanya Al Kitab, Hikmah, Taurat dan Injil
Āli ‘Imrān: 164	لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab dan Al Ḥikmah. Dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata*
Al-nisā': 113	وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا *Sekiranya bukan karena karunia Allah dan rahmat-Nya kepadamu, tentulah segolongan dari mereka berkeinginan keras untuk menyesatkanmu. Tetapi mereka tidak menyesatkan melainkan dirinya sendiri, dan mereka tidak dapat membahayakanmu sedikitpun kepadamu. Dan (juga karena) Allah telah menurunkan Kitab dan hikmah kepadamu, dan telah mengajarkan kepadamu apa yang belum kamu ketahui. Dan adalah karunia Allah sangat besar atasmu*
Al-māidah: 4	يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ۖ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ *Mereka menanyakan kepadamu: "Apakah yang dihalalkan bagi mereka?". Katakanlah: "Dihalalkan bagimu yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang buas yang telah kamu ajar dengan melatih nya untuk berburu; kamu mengajarnya menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu. Maka makanlah dari apa yang ditangkapnya untukmu, dan sebutlah nama Allah atas binatang buas itu (waktu melepaskannya). Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat cepat hisab-Nya*
Al-māidah: 110	إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	Ingatlah), ketika Allah mengatakan: "Hai Isa putra Maryam, ingatlah nikmat-Ku kepadamu dan kepada ibumu di waktu Aku menguatkan kamu dengan ruhul qudus. Kamu dapat berbicara dengan manusia di waktu masih dalam buaian dan sesudah dewasa; dan (ingatlah) di waktu Aku mengajar kamu menulis, hikmah, Taurat dan Injil, dan (ingatlah pula) diwaktu kamu membentuk dari tanah (suatu bentuk) yang berupa burung dengan ijin-Ku, kemudian kamu meniup kepadanya, lalu bentuk itu menjadi burung (yang sebenarnya) dengan seizin-Ku. Dan (ingatlah) di waktu kamu menyembuhkan orang yang buta sejak dalam kandungan ibu dan orang yang berpenyakit sopak dengan seizin-Ku, dan (ingatlah) di waktu kamu mengeluarkan orang mati dari kubur (menjadi hidup) dengan seizin-Ku, dan (ingatlah) di waktu Aku menghalangi Bani Israil (dari keinginan mereka membunuh kamu) di kala kamu mengemukakan kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, lalu orang-orang kafir diantara mereka berkata: "Ini tidak lain melainkan sihir yang nyata"
Al-an'am: 91	وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللّٰهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ *Dan mereka tidak menghormati Allah dengan penghormatan yang semestinya, di kala mereka berkata: "Allah tidak menurunkan sesuatupun kepada manusia". Katakanlah: "Siapakah yang menurunkan kitab (Taurat) yang dibawa oleh Musa sebagai cahaya dan petunjuk bagi manusia, kamu jadikan kitab itu lembaran-lembaran kertas yang bercerai-berai, kamu perlihatkan (sebahagiannya) dan kamu sembunyikan sebahagian besarnya, padahal telah diajarkan kepadamu apa yang kamu dan bapak-bapak kamu tidak mengetahui(nya)?" Katakanlah: "Allah-lah (yang menurunkannya)", kemudian (sesudah kamu menyampaikan Al Quran kepada mereka), biarkanlah mereka bermain-main dalam kesesatannya*
Yusuf: 101	رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ *Ya Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebahagian kerajaan dan telah mengajarkan kepadaku sebahagian ta'bir mimpi. (Ya Tuhan) Pencipta langit dan bumi. Engkaulah Pelindungku di dunia dan di akhirat, wafatkanlah aku dalam keadaan Islam dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang saleh*
Yusuf: 68	وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ *Dan tatkala mereka masuk menurut yang diperintahkan ayah*

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	mereka, maka (cara yang mereka lakukan itu) tiadalah melepaskan mereka sedikitpun dari takdir Allah, akan tetapi itu hanya suatu keinginan pada diri Ya'qub yang telah ditetapkannya. Dan sesungguhnya dia mempunyai pengetahuan, karena Kami telah mengajarkan kepadanya. Akan tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui
Yusuf: 37	قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ *Yusuf berkata: "Tidak disampaikan kepada kamu berdua makanan yang akan diberikan kepadamu melainkan aku telah dapat menerangkan jenis makanan itu, sebelum makanan itu sampai kepadamu. Yang demikian itu adalah sebagian dari apa yang diajarkan kepadaku oleh Tuhanku. Sesungguhnya aku telah meninggalkan agama orang-orang yang tidak beriman kepada Allah, sedang mereka ingkar kepada hari kemudian*
Yusuf: 21	وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ *Dan orang Mesir yang membelinya berkata kepada isterinya: "Berikanlah kepadanya tempat (dan layanan) yang baik, boleh jadi dia bermanfaat kepada kita atau kita pungut dia sebagai anak". Dan demikian pulalah Kami memberikan kedudukan yang baik kepada Yusuf di muka bumi (Mesir), dan agar Kami ajarkan kepadanya ta'bir mimpi. Dan Allah berkuasa terhadap urusan-Nya, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya*
An-naḥl: 103	وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ *Dan sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata: "Sesungguhnya Al Quran itu diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad)". Padahal bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa) Muhammad belajar kepadanya bahasa 'Ajam, sedang Al Quran adalah dalam bahasa Arab yang terang.*
Al-kahfi: 66	قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا *Musa berkata kepada Khidhr: "Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?"*
Al-kahfi: 65	فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا *Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami*
Ṭaha: 71	قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	Berkata Fir'aun: "Apakah kamu telah beriman kepadanya (Musa) sebelum aku memberi izin kepadamu sekalian. Sesungguhnya ia adalah pemimpinmu yang mengajarkan sihir kepadamu sekalian. Maka sesungguhnya aku akan memotong tangan dan kaki kamu sekalian dengan bersilang secara bertimbal balik, dan sesungguhnya aku akan menyalib kamu sekalian pada pangkal pohon kurma dan sesungguhnya kamu akan mengetahui siapa di antara kita yang lebih pedih dan lebih kekal siksanya"
Al-anbiya: 80	وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ *Dan telah Kami ajarkan kepada Daud membuat baju besi untuk kamu, guna memelihara kamu dalam peperanganmu; Maka hendaklah kamu bersyukur (kepada Allah)*
Asy-syu'ara: 49	قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأُقَطِّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ *Fir'aun berkata: "Apakah kamu sekalian beriman kepada Musa sebelum aku memberi izin kepadamu? Sesungguhnya dia benar-benar pemimpinmu yang mengajarkan sihir kepadamu maka kamu nanti pasti benar-benar akan mengetahui (akibat perbuatanmu); sesungguhnya aku akan memotong tanganmu dan kakimu dengan bersilangan dan aku akan menyalibmu semuanya"*
An-naml: 16	وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَاأَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ ه لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ *Dan Sulaiman telah mewarisi Daud, dan dia berkata: "Hai Manusia, kami telah diberi pengertian tentang suara burung dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya (semua) ini benar-benar suatu kurnia yang nyata"*
Yasin: 69	وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ *Dan Kami tidak mengajarkan syair kepadanya (Muhammad) dan bersyair itu tidaklah layak baginya. Al Quran itu tidak lain hanyalah pelajaran dan kitab yang memberi penerangan*
Al-hujurat: 16	قُلْ أَتُعَلِّمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ *Katakanlah: "Apakah kamu akan memberitahukan kepada Allah tentang agamamu, padahal Allah mengetahui apa yang di langit dan apa yang di bumi dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu?"*
Al-najm: 5	عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى *yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril) yang sangat kuat*
Ar-rahman: 2	عَلَّمَ الْقُرْآنَ *Yang telah mengajarkan al Quran*
Ar-rahman: 4	عَلَّمَهُ الْبَيَانَ *Mengajarnya pandai berbicara*
Al-jumu'ah: 2	هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorar Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepac mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dc Ḥikmah (As Sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumny benar-benar dalam kesesatan yang nyata,*
Al-'alaq: 4	الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ *Yang mengajar (manusia) dengan perantaran kalam*
Al-'alaq: 5	عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ *Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya*

Tabel L1.4 Terma *Ḥikmah* dan Bentuk Derivasinya dalam Al-Qur'an

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
Al-baqarah: 129	رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *Ya Tuhan kami, utuslah untuk mereka sesorang Rasul dari kalangan mereka, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat Engkau, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab (Al Quran) dan Al-Ḥikmah (As-Sunnah) serta mensucikan mereka. Sesungguhnya Engkaulah yang Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana.*
Al-baqarah: 151	كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ *Sebagaimana (Kami telah menyempurnakan nikmat Kami kepadamu) Kami telah mengutus kepadamu Rasul diantara kamu yang membacakan ayat-ayat Kami kepada kamu dan mensucikan kamu dan mengajarkan kepadamu Al Kitab dan Al-Ḥikmah, serta mengajarkan kepada kamu apa yang belum kamu ketahui*
Al-baqarah: 231	وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ *Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula). Janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka. Barangsiapa berbuat demikian, maka sungguh ia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah permainan, dan ingatlah nikmat Allah padamu, dan apa yang telah diturunkan Allah kepadamu yaitu Al Kitab dan Al Ḥikmah (As Sunnah). Allah memberi*

Sūrah & Ayat	Naṣ Ayat dan Terjemahannya
	pengajaran kepadamu dengan apa yang diturunkan-Nya itu. Dan bertakwalah kepada Allah serta ketahuilah bahwasanya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu
Al-baqarah: 251	فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ *Mereka (tentara Thalut) mengalahkan tentara Jalut dengan izin Allah dan (dalam peperangan itu) Daud membunuh Jalut, kemudian Allah memberikan kepadanya (Daud) pemerintahan dan Ḥikmah (sesudah meninggalnya Thalut) dan mengajarkan kepadanya apa yang dikehendaki-Nya. Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebahagian umat manusia dengan sebagian yang lain, pasti rusaklah bumi ini. Tetapi Allah mempunyai karunia (yang dicurahkan) atas semesta alam*
Al-baqarah: 269	يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ .... *Allah menganugerahkan al-Ḥikmah (kefahaman mendalam tentang Quran dan Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya.*
Al-baqarah: 269	.... وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ *Dan barangsiapa yang dianugerahi Ḥikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. Dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)*
Āli ‘Imrān: 48	وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ *Dan Allah akan mengajarkan kepadanya Al Kitab, Ḥikmah, Taurat dan Injil*
Āli ‘Imrān: 81	وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِي

Sūrah & Ayat	Naṣ Ayat dan Terjemahannya
	Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi: "Sungguh, apa saja yang Aku berikan kepadamu berupa kitab dan Ḥikmah kemudian datang kepadamu seorang rasul yang membenarkan apa yang ada padamu, niscaya kamu akan sungguh-sungguh beriman kepadanya dan menolongnya". Allah berfirman: "Apakah kamu mengakui dan menerima perjanjian-Ku terhadap yang demikian itu?" Mereka menjawab: "Kami mengakui". Allah berfirman: "Kalau begitu saksikanlah (hai para nabi) dan Aku menjadi saksi (pula) bersama kamu"
Āli ‘Imrān: 164	لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus diantara mereka seorang rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka Al Kitab dan Al Ḥikmah. Dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata*
Al-nisā': 54	أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا *Ataukah mereka dengki kepada manusia (Muhammad) lantaran karunia yang Allah telah berikan kepadanya? Sesungguhnya Kami telah memberikan Kitab dan Ḥikmah kepada keluarga Ibrahim, dan Kami telah memberikan kepadanya kerajaan yang besar*
Al-nisā': 113	وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا *Sekiranya bukan karena karunia Allah dan rahmat-Nya kepadamu, tentulah segolongan dari mereka berkeinginan keras untuk menyesatkanmu. Tetapi mereka tidak menyesatkan melainkan dirinya sendiri, dan mereka tidak dapat membahayakanmu sedikitpun kepadamu. Dan (juga karena) Allah telah menurunkan Kitab dan Ḥikmah kepadamu, dan telah mengajarkan kepadamu apa yang belum kamu ketahui. Dan adalah karunia Allah sangat besar atasmu*
Al-isrā': 39	ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورً *Itulah sebagian Ḥikmah yang diwahyukan Tuhanmu kepadamu. Dan janganlah kamu mengadakan tuhan yang lain di samping Allah, yang menyebabkan kamu dilemparkan ke dalam neraka dalam keadaan tercela lagi dijauhkan (dari rahmat Allah)*
Al-qamar: 5	حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ

Sūrah & Ayat	Naṣ Ayat dan Terjemahannya
	Itulah suatu Ḥikmah yang sempurna maka peringatan-peringatan itu tidak berguna (bagi mereka)
Al-jumu‘ah: 2	هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan Ḥikmah (As Sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata,*
Al-qamar: 5	حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ *Itulah suatu Ḥikmah yang sempurna maka peringatan-peringatan itu tidak berguna (bagi mereka)*
Al-māidah: 110	إِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ *(Ingatlah), ketika Allah mengatakan: "Hai Isa putra Maryam, ingatlah nikmat-Ku kepadamu dan kepada ibumu di waktu Aku menguatkan kamu dengan ruhul qudus. Kamu dapat berbicara dengan manusia di waktu masih dalam buaian dan sesudah dewasa; dan (ingatlah) di waktu Aku mengajar kamu menulis, Ḥikmah, Taurat dan Injil, dan (ingatlah pula) diwaktu kamu membentuk dari tanah (suatu bentuk) yang berupa burung dengan ijin-Ku, kemudian kamu meniup kepadanya, lalu bentuk itu menjadi burung (yang sebenarnya) dengan seizin-Ku. Dan (ingatlah) di waktu kamu menyembuhkan orang yang buta sejak dalam kandungan ibu dan orang yang berpenyakit sopak dengan seizin-Ku, dan (ingatlah) di waktu kamu mengeluarkan orang mati dari kubur (menjadi hidup) dengan seizin-Ku, dan (ingatlah) di waktu Aku menghalangi Bani Israil (dari keinginan mereka membunuh kamu) di kala kamu mengemukakan kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, lalu orang-orang kafir diantara mereka berkata: "Ini tidak lain melainkan sihir yang nyata"*
An-naḥl: 125	ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ *Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan Ḥikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk*
Luqmān: 12	وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ

Sūrah & Ayat	Naş Ayat dan Terjemahannya
	غَنِيٌّ حَمِيدٌ *Dan sesungguhnya telah Kami berikan hikmat kepada Luqman, yaitu: "Bersyukurlah kepada Allah. Dan barangsiapa yang bersyukur (kepada Allah), maka sesungguhnya ia bersyukur untuk dirinya sendiri; dan barangsiapa yang tidak bersyukur, maka sesungguhnya Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji"*
Al-aḥzāb: 34	وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا *Dan ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu dari ayat-ayat Allah dan Ḥikmah (sunnah nabimu). Sesungguhnya Allah adalah Maha Lembut lagi Maha Mengetahui*
Ṣad: 20	وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ *Dan Kami kuatkan kerajaannya dan Kami berikan kepadanya Ḥikmahdan kebijaksanaan* dalam menyelesaikan perselisihan
Al-zukhruf: 63	وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ *Dan tatkala Isa datang membawa keterangan dia berkata: "Sesungguhnya aku datang kepadamu dengan membawa hikmat dan untuk menjelaskan kepadamu sebagian dari apa yang kamu berselisih tentangnya, maka bertakwalah kepada Allah dan taatlah (kepada)ku"*
Al-jumu‘ah: 2	هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ *Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan Ḥikmah (As Sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata,*

LAMPIRAN 2. BIOGRAFI PENULIS TUJUH KITAB TAFSĪR

Ar-Rāzī

Al-Rāzī bernama lengkap Muhammad bin Umar bin Husain bin Hasan bin Ali At-Tāmimy al-Bakry. Nasabnya bersambung hingga Abu Bakar As-sidiq (As-suyuti, 1396). Sang Ensiklopedis Islam terbesar yang juga bergelar *fakhruddin, syaikhul Islam* hingga *ḥujjatul* (argumentator) *Islam* ini lahir pada Ramadhan 544 H di Ray (Teheran, Irak), sehingga diberi gelar Al-Rāzī. Tumbuh dikeluarga ahli ilmu di mana ayahnya adalah khaṭīb di masjid ar-ray yang banyak membuahkan karya di bidang fiqh, ushul fiqh, nasihat, dan lainnya. Dari ayahnya, Al-Rāzī belajar berbagai ilmu bahasa dan agama hingga wafat. Kemudian belajar kepada Al-kamal As-samnāni. Al-Rāzī juga belajar ilmu kalam dan filsafat dalam waktu yang cukup lama kepada Mujidin Al-jīlī. Al-Rāzī bermażhab Syafi dalam fiqh, Asy'ary dalam teologi, dan seringkali mendiskusikannya dengan mu'tazilah, al-jahmiyah. Juga ahli dibidang filsafat dan tasawuf (As-Suyuti, n.d.;Adz-Dzahabi, 1979;Al-Qahthany, 2014).

Penulis tafsir Mafātiḥ al-Gayb ini banyak mempelajari kitab *asy-syāmil* karya imam haramain (al-imam al-juwainy), *al-mustaṣfa fi uṣūl al-fiqh* karya Imam Ghazali dan kitab *al-mu'tamad* karya Abu ḥasan al-baṣry serta banya menelaah berbagai ilmu kedokteran, astronomi, bahasa dan lainnya sehingga berbagai tulisannya menunjukkan luasnya ilmu yang dikuasainya.

Al-Rāzī belajar ilmu kalam dari ayahnya yang belajar dari Abu al-Qāṣim Sulaiman ibn Naṣir al-Anṣāry dari abu al-Ma'āly Imam al-ḥaramain al-Juwayni dari Abu Isḥāq al-Isfirayiny dari Abu Hasan al-Bahily murid Hasan Al-Baṣry. Al-Rāzī belajar fiqh dari ayahnya yang merupakan murid dari Abu Muhammad al-Husain ibn Mas'ūd al-Farra' al-Baghawy dari al-Qāḍy Husain al-Maruzy dari al-Qafal al-Maruzy dari Abu Isḥāq al-Maruzy dari Abu 'Abbas ibn Rabiḥ dari Abu al-Qāṣim al-Anmaṭy dari Abu Ibrahim al-Muzny murid Muhamamd bin Idris As-Syafi'i ('Azran, 2018; Hidayat, 2015; Masruchin, 2016;Ibrahim, 2015).

Perjalanan ilmiahnya juga dilakukan sampai khawarizm, sehingga banyak bersinggungan dengan mu'tazilah hingga terjadi perdebatan dengannya yang berujung kepada pengusiran dirinya dari khawarizm ke tanah kelahirannya. Di Ray, ketika itu ada dokter yang kaya raya dan memiliki dua putri. Ketika dokter itu sakit dan yakin akan menemui ajalnya, ia menikahkan salah satu anak gadisnya kepada Al-Rāzī. Sejak itulah kehidupan Al-Rāzī banyak berubah dari yang sebelumnya miskin menjadi berkecukupan. Dari pernikahan tersebut ia dikaruniai tiga anak laki-laki dan dua anak perempuan. Salah satu putranya yang meninggal di

usia muda ketika di perantauan, membuatnya merasakan kesedihan yang mendalam sebagaimana diungkapkannya ketika menafsirkan Qs. Yunus, Yusuf, Ra‘d dan Ibrahim dengan banyak menyebut namanya. Kedua putra lainnya; ḍiya al-din (bergabung di bidang militer Sultan Muhammad bin Taksy) dan Syamsy al-din (mengikuti jejak ayahnya hingga bergelar *fakhruddin*). Salah satu puterinya dinikahi menteri dari sultan khawarizmsyah yang kelak banyak membantu keluarganya, termasuk suaka dari kekejaman Jengis khan (Amari, 1969). Al-Rāzī meninggal pada 621 H setelah sakit berkepanjagan. Sebagian berpendapat meninggalnya diracun pasca silang pendapat dengan beberapa kelompok aliran Islam selainnya. Namun, Al-Qaḥṭāny tidak banyak membahas ini melainkan hanya menyebutkan Al-Rāzī sakit diakhir hayatnya. (Al-Qahthany, 2014).

Banyak murid yang belajar kepada Al-Rāzī, diantara yang masyhur adalah afḍaludin al-Khunaji (Hakim di Mesir), Ibrahim bin Ali bin Muhammad Al-Maghriby (Waly Quṭb Mesir), Aṡīrudin Al-abhary (penulis berbagai buku astronomi, filsafat, dan logika), Tajudin Al-armawy (pakar ushul fiqh penulis kitab *ḥāsil al-maḥṣūl*), Syamsudin Al-Khasrusyahy (pakar uṣūl fiqh yang meringkas kitab *al-muhażab fil fiqh*) dan tokoh ulama lainnya (Al-Qahthany, 2014; An-Nasyamy, 2015; Ibrahim, 2015). Gelar fakhrudin, bagi Al-Rāzī, ialah sebagai penegasan keluasan ilmu dan wawasannya hingga disebut sebagai ensiklopedis muslim, *mutakallim fi zamānihi*, ahli tafsir, ilmu kalam, *‘ulūm ‘aqli* dan ahli bahasa.

Banyak buah karyanya dalam berbagai bidang ilmu. Bidang teologi, ia menulis kitab *arba’īn fi uṣul al-din, asās al-taqdīs, aṣl al-haqq, al-qaḍa’ wal qadr, syarḥ al-asma Allah al-ḥusnā, ismaḥ al-anbiya’, al-maḥṣūl (fi ‘ilm kalam), nihāyah al-‘qūl fi dirāyah al-uṣūl* dan *ajwibāt al-masāil an-najjariyah*. Bidang ilmu logika, filsafat dan etika, ia menulis *ayāt al-bayyināt fi al-mantīq, mantīq al-kabīr, ta’jīz al-falasifah, syarḥ al-isyārah wa al-tanbihāt li Ibn Sina, Syarh ‘uyūn al-ḥikmah li Ibn Sina, al-mabāhiṡ fi al-masyriqiyyah, muḥassah afkār al-mutakallimīn wa al-muta’akhirīn min ‘ulamā’ wal ḥukamā’ wal mutakallimīn, al-maṭālib al-‘āliyah* dan *al-akhlāq*. Bidang linguistik, ia menulis *Syarḥ nahj al-balāghah* dan *al-muḥarrir fi haqāiq an-nahw*. Bidang fiqh dan hukum, ia menulis *ibṭāl al-qiyās, iḥkām al-aḥkām, al-ma’ālim fi uṣūl fiqh, al-mu‘allim fi uṣūl al-fiqh, muntakhab al maḥṣūl fi uṣūl fiqh* dan *al-barāhīm wa al-barahiyah*. Bidang sejarah, ia menulis *faḍāil al-ṣaḥābah al-rasyidīn* dan *manāqib imām Syafi‘i.* Bidang astronomi ia menulis *al-handasah* dan *al-risālah fi ‘ilm hay’ah.* Bidnag astrologi, ia menulis *al-aḥkām al-‘ala‘iyyah fi a‘lan al-samawiyah, kitab fi raml* dan *sir al-maktūm.* Bidang kedokteran, ia menulis *al-ṭīb al-kabāir, al-asyribah, al-taṣyīr, syarḥ al-qanūn li Ibn Sina* dan *masāil al-ṭīb.* Sementara dibidang tafsir, ia menulis *al-asrār al-tanzīl wa asrār al-tafsīr (tafsir Al-Qur’an al-ṣaghir), tafsīr sūrah al-fātiḥah, tafsīr*

sūrah al-baqarah, tafsīr sūrah al-ikhlāṣ, risālah fi tanbīh ‘ala ba‘ḍ al-asrār al-mudī‘ah fi ba‘ḍ ayāt Al-Qur’an dan Mafātiḥ al-Gayb (tafsīr al-kabīr). Kitab yang tersebutkan terakhir adalah karya *magnum opus* Al-Rāzī yang monumental dan banyak dikaji ilmuan sepanjang masa (Adz-Dzahabi, 1979;Amari, 1969; Al-Qahthany, 2014). Diantaranya menjadi salah satu sumber data pokok penelitian ini.

Al-Rāzī hidup pada pertengahan paruh kedua abad ke-6 hingga separuh pertama abad ke-7 hijriah (544 H - 606 H) di mana politik umat Islam sedang kurang baik; sejak akhir keruntuhan khilāfah Abbasiyah oleh bangsa Mongol, terjadinya perang salib (sejak 494 H), hingga perpecahan antar kelompok muslim khususnya di kota ar-ray (ketika itu) terjadi pertikaian sunni-syiah dan dominasi aliran baṭiniyah. Pada 582 H, Shalahudin al-Ayyubi berhasil membebaskan al-Quds dalam peperangan salib. Masyarakat ketika itu dikelompokkan menjadi beberapa strata; pejabat dan tokoh, militer dan pedagang serta masyarakat umum. Al-Rāzī berada pada strata awal. Kondisi yang cukup memprihatinkan tersebut berbanding terbalik dengan kemajuan ilmu dan peradaban. Kemajuan ilmu diberbagai bidang terus berkembang termasuk penerjemahan aneka ilmu ke bahasa arab, puncak kemajuan ilmu fisika, matematika, filsafat dan lainnya. Perkembangan pemikiran, debat ilmiah dan banyak hasil penelitian banyak ditemukan ketika itu (Al-Qahthany, 2014).

Ibnu Kaṡīr

Ibnu Kaṡīr bernama lengkap ‘imāduddin Isma‘īl bin ‘Umar bin Kaṡīr bin ḍau’ bin dar‘ al-Quraisy al-Buṣrawy al-Dimsyaqy. Ia lahir di Basrah pada 700 H. Al-Buṣrawy dinisbatkan kepada kota Baṣrah sebagai kota kelahirannya, sementara al-dimsyaqy merupakan penisbatan kepada Damaskus karena Baṣrah bagian dari Damaskus. Berbeda dengan Al-Rāzī yang mendapat pengajaran ketat dari ayahnya sejak dini, ayah Ibnu Kaṡīr meninggal ketika Ibnu Kaṡīr masih tujuh tahun (sebagian sejarawan menyebut ketika berusia tiga tahun). Setelah Shihabuddin Abu ḥafs ‘Umar bin Kaṡīr meninggal, keluarga Ibnu Kaṡīr tinggal di desa Majdal sekitar empat tahun, kemudian berpindah ke Damaskus pada 707 H (Al-Dawudi, 1993; Iyaziy, 1373).

Damaskus memberi Ibnu Kaṡīr banyak kesempatan belajar kepada ulama-ulama ternama ketika itu, seperti Syeikh Burhanudin Ibrahim Abdurrahman al-Fazzāri (Ulama fiqh Syafi’i), Syaikh Kamaludin bin Qaḍi Syuhbah (Pakar Fiqh), *Syaikh al-Islam* Ibnu Taimiyah (sang pemikir dan reformis), Bahā’udin al-Qasimy bin Asākir, Ishāq bin Yahya Al-Amidi, Ibn Syaerazy, Syeikh Syamsudin Aż-żahaby, Syeikh Abu Musa al-Qurafi dan Syeikh Jamaludin Yusuf bin Zaki al-Mazy (muḥaddiṡ ṡiqqah) penulis kitab

tahżīb al-kamāl dan *aṭrāf al-kutūb al-sittah.* Pada waktu berikutnya,Ibnu Kaṡīr menikah dengan putri salah satu gurunya, yakni Zaki al-Mazy yang bernama Zainab. Nama besar Ibn Kaṡīr kian populer sejak keterlibatannya dalam suatu proyek penelitian yang diprakarsai Gubernur Suriah Altunbuga al-Nasiri di tahun 741 H/1341 M terkait penetapan hukum terhadap penganut *hulul* (inkarnasi). Kerja intelektual tersebut menjadi *nuqṭatu al-inqilāb* bagi Ibnu Kaṡīr dari yang tidak begitu terkenal menjadi tokoh utama Damaskus hingga menduduki beberapa jabatan penting. Enam tahun berikutnya (748 H), ia menggantikan gurunya Muhammad ibn Muhammad al-żahabi di lembaga pendidikan Turba Umm Ṣālih, kemudian menjadi kepala Dar al-ḥadīṡ al-Asyrafiyah (756 H) pasca gurunya meninggal, yakni Hakim Taqiyudin al-Subki. Puncak karir keilmuannya ialah ketika Ibnu Kaṡīr diangkat menjadi guru besar tafsir di Masjid Umayah Damaskus oleh Gubernur Mankali Buga pada 768H/1366 M. Selain berbagai kesibukan tersebut, Ibnu Kaṡīr juga menjadi penasehat para penguasa Damaskus, terlebih karena kepakarannya dalam hal tafsīr, hadīs, tārīkh dan fiqh (Al-Dawudi, 1993).

Banyak ulama menyanjung otoritas keilmuan Ibnu Kaṡīr. Ibnu ḥajar al-asqalāny menyebutkan Ibnu Kaṡīr banyak melakukan telaah (ilmu), jarang lupa, dan memiliki pemahaman yang baik. Ini dibuktikan dengan banyaknya karya yang dihasilkannya, baik dalam bidang sejarah, fiqh, hadīṡ, tafsir, dan bidang lainnya. Mufassir kenamaan yang karya diterima semua golongan umat Islam ini berpulang keharibaan Tuhanya pada Kamis 26 Sya'bān tahun 774 H di Damaskus, dan dimakamkan dekat dengan Gurunya; syaikhul Islam Ibnu Taimiyah (Al-hamidly, 1993).

Al-ḥamiḍi, dalam disertasinya, menyebutkan setidaknya ada tiga karunia penjagaan Allah terhadap Ibnu Kaṡīr. *Pertama,* perjalanannya ke Damaskus ditemani kakaknya Kamal al-Dīn Abdul Wahab sekaligus menjadi guru pertama setelah ayahnya. *Kedua,* Ibnu Kaṡīr tumbuh di kota Damaskus, surganya negeri Syam dengan berbagai kemakmuran, makanan terbaik, tempat tinggal, pusat perdagangan dan pusat pendidikan baik ditingkat universitas maupun sekolah. Kesempatan emas tersebut tidak disia-siakan Ibnu kasir di bawah bimbingan kakaknya untuk menyibukkan diri dengan ilmu dan berguru kepada para Ulama, bahkan Ibnu Kaṡīr telah menyelesaikan hafalan Qur'annya ketika usianya kurang dari 11 tahun dibawah bimbingan Syaikh Syamsudin Al-ba'labaky al-ḥanbaly. *Ketiga,* Ibnu Kaṡīr tinggal di Damaskus sebagai pusat ilmu gudangnya literatur dan banyaknya ulama besar berada sehingga sangat berpengaruh kepada perkembangan intelektualnya (Al-hamidly, 1993).

Kondisi politik dan sosial masyarakat Kota Damaskus yang relatif kondusif turut andil memberi kesempatan Ibnu Kaṡīr untuk membekali diri dengan berbagai ilmu di masa muda. Oleh karena itu, kesempatan

mengeksplorasi keilmuannya terbuka lebar dalam memberikan kemanfaatan kepada kaum muslimin dan masyarakat sekitarnya. Rekognisi akan kompetensi yang dimilikinya mengantarkan dirinya dipercaya menjadi guru besar bidang ḥadīṡ di lembaga pendidikan Turba Umm Ṣālih, menggantikan gurunya, sebagai kepala sekolah Dar al-ḥadīṡ al-Asyrafiyah. Kemudian ia menjadi guru besar tafsir di Masjid Umayah, hingga menjadi *suluh* penguasa Damaskus (Al-Dawudi, 1993).

Ibnu Kaṡīr punya banyak murid. Diantara muruidnya yang terkenal adalah Nuruddin ‘Ali Asy-syubky yang berhasil menyelesaikan hafalan ṣahīḥ bukhary sebelum usia sebelas tahun. Murid lainnya adalah Badruddin Muhammad Az-zarkasy yang kelak menjadi penulis ahli uṣūl fiqh, sastrawan, dan mufti (bergelar *al-imām al-‘alāmah*). Murid lainnya yang tersohor adalah Muhammad Al-baskary, Sa‘duddin Sa‘d An-nawawy (ahli ḥadīṡ), Al-ḥāfiẓ zainudin abdurrahim al-mahrāny yang juga ahli fiqh syafi‘i, ahli ḥadīṡ dan ahli qirā’at yang dari tangannya ‘kelak’ lahir deretan ulama besar seperti Nurudin al-haitamy, al‘ainy, abu zar‘ah dan Ibnu ḥajar al-‘asqalāny (Al-hamidly, 1993).

Karya di berbagai bidang ilmu ditorehkan Ibnu Kaṡīr dalam perkembangan kazanah keilmuan Islam. Dalam bidang ḥadīṡ, ia menghasilkan: kitab *jāmi‘ al-masānīd wa al-sunan, al-kutūb al-sittah, al-takmiliyah fi ma‘rifat al-ṡiqah wa al-ḍu‘afā’ wa al-mujāhal, al-mukhtaṣār li ‘ulūm al-ḥadīṡ Ibnu ṣalaḥ, adillah al-tanbīh li ‘ulūm al-hadīṡ, al-sunan al-hādi liaqwāmi sunan.* Bidang sejarah dan biografi, ia menghasilkan: *qaṣaṣ al-anbiyā’, al-bidāyah wa al-nihāyah, al-kawākib al-darari, al-fuṣūl fi sirah al-rasūl, ṭabaqāt al-syafi‘iyyah, manāqib al-imām al-syafi‘i*. Sementara di bidang tafsir Al-Qur’an, ia menghasilkan *magnum opus*-nya lengkap 30 juz, yang diberi nama *tafsīr Al-Qur’an al*-aẓīm, atau terkenal dengan tafsir Ibnu Kaṡīr.

Sayyid Quṭb

Sayyid Quṭb bin Ibrāhīm bin ḥusain syażily lahir pada 9 Oktober 1906 M di desa Mosya daerah Asyut (Mesir). Sebagian sejarawan menyebutkan Sayyid Quṭb berasal dari India, kemudian berpindah ke Mesir. Ayah Sayyid Quṭb merupakan petani yang taat beragama, disiplin dalam mendidik anak, berpegang teguh terhadap agama, dihormati masyarakat, dan banyak berbakti kepada kaum *ḍu‘afā’*. Ibu Sayyid Quṭb berasal dari keluarga terpandang, baik secara keilmuan maupun kemasyarakatan. Ia mendampingi suaminya mendidik agama kepada anak-anaknya dan selalu khusyu‘ ketika mendengar ayat-ayat Al-Qur’an. Seringkali keluarga ini mengadakan berbagai majlis di rumahnya guna memperingati hari besar Islam, terlebih di bulan ramaḍan. *Ghirah* terhadap Al-Qur’an yang sangat tinggi tersebut mampu mengantarkan Sayyid Quṭb

mampu menyelesaikan hafalan Qur'annya sebelum usia sepuluh tahun. Suasana desa yang asri turut mempengaruhi perkembangan Sayyid Quṭb dan semangat kerja kerasnya dalam mencapai cita. Kecerdasannya sudah nampak sejak kanak-kanak, sehingga berhasil dengan baik di Darul 'Ulūm Kairo jurusan sastra Arab pada masa remaja. Gelanggang ilmu ini yang mengantarkannya pada kedalaman pemahaman terhadap Al-Qur'an maupun pemikiran Islam (Aliyah, 2013; Fad'aq, 1416).

Keterlibatan aktif anak tertua dari lima bersaudara (dua laki-laki, tiga perempuan) ini dalam masyarakat mulai tampak setelah lulus dari pendidikan sarjananya. Ia kemudian mengajar selama enam tahun (setahun di Bani Suwaif dan Dimyād, dua tahun mengajar di Mesir, dan dua tahun berikutnya di Khalwan). Di tengah kesibukannya mengajar, ia aktif menulis di majalah dan surat kabar tentang biografi, syair, opini dan artikel lainnya. Sebagai penulis profilik, tulisan yang tajam dan bernas banyak diminati pemuda Mesir ketika itu (Fad'aq, 1416).

Sayyid Quṭb bekerja di kementerian pendidikan membidangi pengetahuan umum hingga delapan tahun lamanya (1940-1948 M). Pada masa ini, banyak karya yang ditorehkan Sayyid Quṭb dalam dunia literasi (26 buku). Tahun 1948, ia dikirim ke Amerika untuk studi tentang manajemen pendidikan di *Wilson's Teacher College* dan *Stanford University* untuk meraih gelar M.A di bidang pendidikan. Selama studinya, Sayyid Quṭb juga berkunjung ke Inggris, Swetzealand, dan Italia. Masa pengembaraannya di luar negeri menjadi titik perubahan pemikiran dan pandangannya terhadap pemikiran Islam. Simpatinya terhadap pergerakan di Mesir yang diperjuangkan oleh Hasan Al-banna dan Al-maudūdi banyak mempengaruhi pandangannya terhadap pergerakan Islam. Karenanya, sekembalinya ke Mesir, ia bergabung dengan Ikhwanul Muslimin meski ayahnya aktif di Partai Nasional Mustafa Kamal dan mengelola majalah *al-liwa'*.

Sampai di sini, pandangan pendidikan Sayyid Quṭb cukup paradoks. Menurutnya, pendidikan Amerika dan asing tidak cocok bagi masyarakat muslim, termasuk masyarakat Arab. Meskipun, jika dirunut dari pemikiran dan kritik sosial politik kondisi Mesir sebelum ke Amerika tidaklah mengherankan sikapnya tersebut, karena tulisan-tulisan Sayyid Quṭb yang tajam nan kritis terhadap berbagai kebijakan pemerintah menjadi salah satu penyebab tawaran untuk melanjutkan studi ke Amerika (Nurhuda, 2017).

Zamzam Nurhuda menegaksan dalam disertasinya, bahwa Quṭb mengklasifikasikan fase pemikirannya ke dalam tiga fase; *pertama*, tahap pemikiran sebelum *fikrah al-islāmiyah*, yang banyak dipengaruhi Quṭb Ibrahim dan Fatimah Husain Usman (ayah-ibunya). *Kedua*, tahap *fikrah Islāmiyah wa al-ijtimā'iyah,* banyak terpengaruh Abbas Mahmud al-'Aqqad (seorang pemikir, penulis propagandis Mesir, sastrawan, politikus

ḥizb al-wafd serta kritikus sosial politik Mesir dan dunia Islam pada umumnya). *Ketiga,* tahapan pemikiran berorientasi kepada *fikrah ḥarakah Islāmiyah,* setelah bergabung dengan Ikhwanul muslimin dan banyak dipengaruhi pemikiran Hasan al-Banna (founder ikhwanul muslimin), Ibnu Taimiyah (pemikir Islam Damaskus, ahli hadīṡ, penegak tauḥīd dan teolog ahlus sunnah) dan Abu A'la al-Maudūdi (pioner kebangkitan Islam abad ke-20 yang pemikirannya berpengaruh pada dunia Islam kontemporer dari Mindanao hingga ke Maroko). Berbagai pengaruh tersebut turut membentuk Sayyid Quṭb dengan berbagai popularitasnya karena kefasihan, keberanian, ide, karya hingga kepiawaiannya mengelaborasi pandangan unik perkembangan dunia modern dengan *turaṡ* hingga mengantarkannya menjadi tumpuan *ḥarakah Islamiyah* para aktivis muslim dunia (Nurhuda, 2017;Murr, 2004).

Juhud 'ilmiyah Sayyid Quṭb di bidang pendidikan pasca studinya di universitas Darul 'ulūm dengan mengajar selama enam tahun. Di sela pengabdiannya ini, ia menulis di berbagai majalah maupun surat kabar tentang kisah, syair, artikel, kritik tentang kondisi masyarakat Mesir dan sebagainya. Setelah enam tahun pengabdiannya, ia bekerja sebagai pegawai di *wazarah al-ma'arif* selama delapan tahun (1940-1948), yang membidangi *aṡ-ṡaqāfah al-'ammah.* Meskipun, sebagai pegawai pemerintah, Sayyid Quṭb tetap kritis terhadap kebijakan pemerintah, terlebih yang kurang berpihak kepada masyarakat (Fad'aq, 1416; Nurhuda, 2017)..

Sikap ini membuat gerah pemangku kebijakan hingga ditawarkan bagi Sayyid Quṭb untuk studi ke Amerika, meskipun kelak tetap kritis. Ketertarikan terhadap *aṡ-ṡaqāfah al-Islamiyah* secara totalitas setidaknya sepuluh jam sehari dihabiskan guna menelaah karya-karya pemikiran Islam klasik hingga kontemporer seperti Ibnu Tamiyah, Hasan Al-Banna hingga Al-Maududi. Inilah yang menjadikan Sayyid Quṭb istimewa, karena selain sebagai politikus, ia serius terhadap pemikiran Islam dan tafsir (Nurhuda, 2017).

Sayyid Quṭb banyak mneghasilkan berbagai karya, seperti buku *ṭifl min al-qaryāh,* karya sastra fiksi; *al-madīnah al-masḥūrah,* kritik terhadap realitas dalam buku *asywāk.* Dalam bidang sastra, ia menulis *muhimmatur asy-syā'ir fi al-hayāh*. Kritik politis terhadap Ṭāhā Ḥusain, ia juga menulis *mustaqbal al-ṡaqāfah fi Miṣr.* Dalam bidang sosial, ia menulis *kutub wa syakhṣiyāt, al-'adālah al-ijtima'iyah fi al-Islām, ma'rakah al-Islām wa al-ra'sumāliyah.* Sayyid Quṭb juga menulis *as-salām al-'alamy wa al-Islām, naḥwa mujtamā' Islāmy, haża al-dīn, al-mustaqbāl li haża al-dīn, khaṣāiṣ taṡawwur al-Islamy wa muqawwamatihi, al-Islām wa musykilāt al-ḥaḍārah, ma'ālim fi al-ṭarīq dan tafsīr fi ẓilāl Al-Qur'an*(Fad'aq, 1416; Murr, 2004; Nurhuda, 2017; Siregar, 2017; Zunly Nadia, 2012).

Sebagai penulis kontemporer, berbagai karya estetisnya tentang Al-Qur'an banyak diapresiasi ilmuan muslim dunia. Krikik terhadap kondisi masyarakat di Mesir ketika itu juga mengantarkannya menjadi kritikus sastra kenamaan (1926-1948). Atas pengalaman dua tahun di Amerika dan pandangan terhadap dunia Barat (1948-1950), ia menjadi praktisi problematika sosial politik melalui dakwah dan jihad. Terlebih pasca kepulangan studinya, di Amerika ia bergabung dengan ikhwanul muslimin. Optimisme semasa pergantian rezim di Mesir, kekecewaan/kepedihan sebelas tahun di penjara, hingga pelipur atas pembacaannya pada teks Al-Qur'an selama di penjara mengantarkannya menjadi ideolog Islamis sampai akhir hayatnya di tiang gantungan rezim pemerintah Mesir pada 29 agustus 1966 bersama tiga pembesar ikhwanul muslimin lainnya; Yusuf Hawasy dan 'Abdul Fatah Ismai'il (Nurhuda, 2017; Fad'aq, 1416; Murr, 2004).

Sa'īd Ḥawwa

Sa'īd ḥawwa bin Muhammad bin Dīb bin Mahmud Hawwa An-Nu'aimy lahir di Syria pada 27 september 1935 M. Usia dua tahun, Sa'īd Hawwa pindah ke rumah neneknya karena kondisi politik tidak menentu di bawah otoritas pemerintah Perancis (1920-1946) serta kematian ibunya (Arabiyah al-ṭaisy). Sedangkan ayahnya menjadi pejuang melawan kolonialisasi Perancis yang cukup disegani (Septiawadi, 2010).

Hawwa tumbuh di bawah bimbingan ayah dan neneknya. Meski dalam kesederhanaan, ia mengikuti sekolah dasar kelas malam karena paginya harus membantu ayahnya berjualan sayur. Tingkat menengah ditempuhnya di SMP Ibnu Rusyd. Kondisi politik yang seringkali tidak menentu membuatnya bergabung dengan pergerakan ikhwanul muslimin saat duduk di bangku setingkat 'aliyah di tahun 1952 (Septiawadi, 2010). Tingkat perguruan tinggi ditempuhnya di Universitas Damaskus, Syiria di Fakultas Syariah.

Ketertarikannya terhadap *ḥarakah* ikhwanul muslimin muncul karena ia sangat terkesan dengan kuliah Dr. Muṣṭafa as-siba'I, yang kala itu menjadi ketua ikhwan Suriah. Berbekal hafalan 17 juz ketika masuk kuliah, satu tahun berikutnya ia menyelesaikan hafalan Qur'an. Perkuliahan ini ditempuhnya hingga lulus tahun 1961, kemudian mengikuti *khidmah 'askariyah* hingga lulus sebagai perwira di tahun 1963. Selama *Khidmah 'ilmiyah*, Sa'īd ḥawwa pernah mengajar di Arab Saudi selama lima tahun. Kegiatan *da'awy* dan ceramah pernah dilakukannya di berbagai negara, seperti di Kuwait, Uni Emirat, Jordania, Mesir, Qaṭar, Irak, Palestina, Amerika dan Jerman (Al-Mustasyar, 2003).

Sa'īd Ḥawwa banyak berguru kepada ulama ternama. Selain Dr. Muṣṭafa as-siba'I (sekaligus dosennya), ia juga belajar kepada syaikh

Muhammad al-ḥamidi, syaikh Muhammad al-hasyim, syaikh Muhammad ‘abdul Wahhab Dabus Wazit, syaikh ‘abdul Karīm ar-rafa‘i, syaikh Muhammad ‘ali al-Murād, Syaikh Musṭafa az-zarqa, Fauzi Faidullah dan Muṣṭafa as-sairafi (Al-Mustasyar, 2003).

Sa‘īd Ḥawwa merupakan da‘i, pengajar, dan penulis yang khusus pada bidang tafsir, tasawuf, gerakan dakwah, dan pendidikan. Kecintaannya terhadap ilmu dan kebiasaannya membaca di perpustakaan diwujudkan pada selesainya rangkuman buku karya Plato dan Nietzsche, sejarah revolusi Perancis, biografi Napoleon Bonaparte, hingga buku Aristoteles. Keterbatasan ekonomi tidak menyurutkan langkahnya menelaah berbagai ilmu meski sebatas membaca di perpustakaan masjid al-madfan. Di antara buku yang paling disukainya adalah *al-iḥyā’* karya al-ghazāli hingga sangat membekas pada dirinya. Ia telah merangkumnya dengan judul "*al-muṣtakhlas fi tazkiyah al-anfus*, yang telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa dunia (Septiawadi, 2010; Suriansah, 2012a).

Banyak karya ditorehkan Sa‘īd Ḥawwa, seperti *silsilah uṣūl ṡalāṡah* yang terdiri dari *Allah Jalla Jalāluhu, ar-Rasūl ṣallahū ‘alaihi wassalam* dan *al-Islam.* Di bidang *manhāj*, Said Ḥawwa menulis buku *al-asās fi al-tafsīr, al-asās fi as-sunnah*dan *al-asās fi qawāid al-ma‘rifah wa ḍawābiṭal-fahmli an-nuṣūṣ.* Dalam bidang dakwah dan pendidikan, ia menghasilkan *tarbiyātuna ar-rūhiyah, mużākarāt fi manāzil aṣ-ṣiddīqīn wa rabbāniyīn, jaulāt fi fiqhain al-kabīr wa al-akhbār.* Karya lainnya seperti *jundullah ṡaqāfan wa akhlāqan, min ajli khutqah ila al-amān ‘alā ṭarīq al-jihād al-mubārak, madkhal ilā da‘wah Hasan al-Banna, durūsnfi al-‘amal al-Islāmial-mu‘āṣir, fi afāq at-ta‘līm, hāżihi tajrībati wa hāżihi syahādati.* Selain buku-buku tersebut, Sa‘īd Ḥawwa memiliki rasāil "*kay la namḍi baidan‘an ahitiyājat al-aṣri* yang terdiiri dari *munṭalaqāt Islamiyah lil ḥaḍārah ‘alamiyah Jadīdah, akhlāqiyāt wa sulukiyāt tata‘akadu fi qarn al-khāmis ‘asyr al-hijri, falnatażakar fi ‘aṣrina ṡalāṡan, ihyā’ rabbaniyah, al-ijābat, al-sīrah bi luqah al-ḥub wa syi‘r, al-khumainiyah syużūż fi al-‘aqāid wa syużūż fi al-mawāqif, ijāzah takhaṣuṣ ad-du’āt, qawānīn al-bait al-muslim* dan *ghiza al-‘ubūdiyah* (Hawwa, 1987;Suriansah, 2012)

Kemampuan menulisnya sudah mulai tampak sejak setingkat SMA. Tulisannya kala itu banyak dipengaruhi situasi sosial-politik Syiria. Sedangkan keterlibatannya dalam politik semakin mengemuka sejak menjadi tokoh dalam jama‘ah ikhwanul muslimin Syiria. Terlebih lagi, ia berhasil menyebarkan fikhrah ikhwan di distrik al-‘ailiyat tempat kelahirannya, yang merupakan basis kaum (ba‘ṣ) sosialis Arab yang sudah mengakar kuat (Septiawadi, 2010; Al-Mustasyar, 2003; As-Syarqawy, 1420; Asy-Syawisy, 1989; Hawwa, 1987).

Disertasi Septiawadi mengidentifikasi tiga paham yang berkembang semasa gejolak politik di Syiria pada era Sa‘īd Ḥawwa. Ketiganya ialah

nasionalis-sekuler oleh Michel aflaq, modernis al-Qasimy, dan Islam-tradisionalis oleh ikhwanul muslimin (Septiawadi, 2010). Pengaruh Perancis terhenti setelah Syria merdeka tahun 1946. Namun kecenderungan sekuler masih mewarnani perkembangan negara tersebut. Sejak merdeka, konfrontasi pemerintah dengan oposisi terus terjadi. Sebagai aktivis, Sa'īd Ḥawwa seringkali memimpin demonstrasi di tahun 1973, yang berujung pemenjaraan dirinya (5 maret 1973-29 Januari 1978). Selama di tahanan, ia banyak menulis buku-buku *harakah* dan tafsir, salah satunya adalah *al-asās fi al-tafsīr*. Selepas dari tahanan, ia melawat ke Pakistan dan Iran. Di Pakistan, ia sempat menghadiri pemakaman Abul A'lā al-Maudūdi. Di Iran, ia bertemu Khomeini bersama delegasi Islam Syria. Ia kemudian menggagas terbentuknya Front Islam Syria (Oktober 1980) sebagai akhir dari keterlibatannya dalam politik praktis Syiria (Al-Mustasyar, 2003; Septiawadi, 2010).

Hiruk pikuk politik Syria tidak menghalangi kedekatan Sa'īd Ḥawwa dengan tasawuf. Ia tetap berinteraksi dengan Syaikh Muhammad al-Hasyimi (ketua ṭārīqah ad-darwaqiyah, Damaskus), Syaikh Muhammad al-Hamid, dan Syaikh Ibrahim al-Ghalayini (pemimpin ṭarīqah naqsabandiyah). Namun, ia tidak meneruskannya sebagai bentuk ketidak-sepakatan ketika gurunya menyuruhnya untuk *uzlah*. Sebagai tokoh spiritual terkemuka di zamannya, Sa'īd Ḥawwa memiliki beberapa *ijāzah* dari beberapa Syaikh sufi untuk suluk, ṭarīqah, dakwah, dan irsyad. Meski mendapatkan izin untuk mengajar *suluk* kepada orang lain, tetapi tidak satupun dikembangkannya. Sebab, ia berprinsip tidak akan terikat dengan satu ṭarīqah, melainkan hanya mengikat diri kepada Al-Qur'an dan sunnah (Hawwa, 1987, 1999, 2004, 2007; Mustakim, 2012; Septiawadi, 2010).

Sa'īd Ḥawwa masyhur akan kesederhanaan dan ketaḍu'annya, zuhud, gemar tilāwah dan berżikir meninggalkan banyak kesan bagi orang-orang yang berjumpa dengannya. Ia wafat pada 9 Maret 1989 setelah dirawat di rumah sakit Islam di Aman, Yordania. Ia dimakamkan sahab setelah ṣalat Jum'at dengan diantarkan ribuan pelayat. Ketika pemberangkatan jenazahnya, turut memberikan sambutan penguburannya para tokoh terkemuka, diantaranya ustāż Yusuf al-'Aẓam, Syaikh Ali al-Faqir, penyair Abul Hasan, Syaikh Abdul Jalil Razuq, ustaż Faruq al-Masyuh dan sastrawan Abdullah Tanṭāwi (Asy-Syawisy, 1989; Suriansah, 2012).

Hamka

Haji Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah atau dikenal dengan Hamka lahir di Molek, Sumatera Barat pada 17 Februari 1908. Ayahnya dikenal sebagai haji rasul yang kembali dari Makkah pada 1906 dan menjadi pelopor *ḥarakah tajdīd* di Minangkabau. Ketika berumur enam

tahun, keluarganya hijrah ke Padang Panjang yang saat itu menjadi pusat pendidikan agama Islam. Hamka menempuh pendidikan dasarnya di Maninjau sampai kelas dua. Sore harinya, belajar di diniyah school yang didirikan Engku Zainudin Labay el Yunusy. Adapun di malam hari ia belajar agama di surau. Namun, ketika berusia sepuluh tahun, ia pindah ke sekolah yang didirikan ayahnya (Sumatera Thawalib) di Padang Panjang. Model pendidikan ketika itu sudah klasikal, tapi masih lesehan seperti di pesantren/surau. Materi pelajaran berorientasi kepada kitab klasik bidang naḥwu, ṣarf, manṭiq, bayan, qawāid, dan lainnya. Pada masa ini, Hamka berhasil menguasai bahasa Arab (Daud, 2018; Nizar, 2008).

Semasa muda, Hamka belajar kepada Syaikh Ibrahim Musa Parabek dan engku Mudo Abdul Hamid, selain kepada ayahnya sendiri dan engku Zainudin Labay. Keluasan pengetahuan dan metode mengajar yang menarik gurunya memberikan kesan yang mendalam. Ketika itu, engku Zainudin bersama engku Dato Sinaro mempunyai perpustakaan dan percetakaan Zinaro. Hamka sering membantu melipat kertas di percetakan, dan diizinkan "sambil" membaca buku-buku di perpustakaan. Di sinilah Hamka berinteraksi dengan berbagai buku agama, sastra, dan filsafat. Mayoritas buku-buku ketiga bidang tersebut berbahasa Arab, termasuk buku filsafat karya Aristoteles, Plato, Phytagoras, Plotinus dan lainnya (berbahasa Arab). Kemauan belajar tinggi, kemampuan bahasa Arab mumpuni, dan daya ingat tinggi menjadi modal besar Hamka yang cecendrung outodidak (HAMKA, 1958; Nizar, 2008).

Semasa remaja, ia sempat berkeinginan untuk mengembara ke Jawa, sekaligus mengenal lebih dalam gerakan Islam yang lebih progresif daripada di tanah kelahirannya. Namun, izin tidak didapatkan karena khawatir akan terkontaminasi PKI. Keinginan dan komitmennya yang kuat meluluhkan hati Haji Rasul untuk mengizinkan Hamka berangkat ke Jawa tahun 1924. Namun, terlebih dahulu ke Jogja dan tinggal di Ngampilan rumah adik ayahnya (Ja'far Amarullah). Di kota pelajar ini, Hamka banyak mengikuti kursus-kursus yang diadakan Muhammadiyah dan Syarikat Islam. Kesempatan ini ia manfaatkan untuk belajar tafsir dengan Ki Bagus Hadikusumo, belajar Islam dan Sosialisme kepada HOS Cokroaminoto, belajar sosiologi kepada RM Suryopranoto, dan banyak belajar agama islam kepada KH. Fakhrudin.

Setalah enam bulan di Jogja, Hamka melanjutkan ke Pekalongan menuju saudara iparnya (AR. St. Mansur). Kesempatan bersama iparnya yang juga tokoh Muhammadiyah ini dimanfaatkan untuk belajar tentang Islam, politik dan *harakah* Islam, termasuk berkenalan dengan Jamaludin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha melalui karya mereka maupun diskusi dengan iparnya tersebut. Setelah setahun melakukan *riḥlah ilmiyah*, Hamka kembali ke Maninjau bersama AR. St Mansur yang akan

melakukan *rihlah da'wiyah.* Hamka selalu mengikutinya ketika mendakwahkan Muhammadiyah maupun kegiatan kemuhammadiyahan selama di Sumatera Barat (Hamka, 1983; Malkan, 2009; Shobahussurur, 1430).

Kepulangan Hamka dari Jawa memberi pengalaman tersendiri. Semangat *harakah Islamiyah*, jiwa perjuangan mendakwahkan Islam, dan menjadi aktivis pendidikan tidak dapat terpisahkan darinya. Karenanya, sejak itu Hamka banyak berpidato di mimbar dan menulisnya. Kumpulan pidatonya dicetak menjadi sebuah buku berjudul *khātib al-ummah.* Hamka juga membuka kursus pidato "tabligh Muhammadiyah" sekaligus sebagai pusat dakwah Islam di Padang Panjang. Dimasa ini, Hamka mulai banyak menulis sebagai koresponden *Harian Pelita Andalas* di Medan (Shobahussurur, 1430;Hamka, 1983).

Dua tahun sejak kepulangannya (Februari 1927) Hamka berangkat haji. Bermukim enam bulan di Makkah sambil bekerja di sebuah percetakan, Hamka menginisiasi persatuan Hindia bersama jamaah haji lainnya untuk membantu manasik haji bagi jamaah calon haji asal Indonesia. Sekembalinya dari tanah suci, Hamka tidak langsung ke Padang Panjang, melainkan ke Medan untuk bekerja sebagai guru agama dan wartawan. Kemampuannya menulis semakin terfasilitasi. Banyak karya yang ia hasilkan, baik novel, buku-buku agama, filsaafat, tasawuf. Hamka pernah memimpin majalah mingguan *Pedoman Masyarakat* hingga tahun 1938 setelah di tawari Haji Asbiran Ya'kub dan Muhammad Rasami, mantan sekretaris Muhammadiyah Bengkalis (Mohammad, 2006; Hamka, 1983).

Karir Hamka dalam pergerakan Islam Indonesia semakin meningkat. Tahun 1930, ia tampil sebagai presentator dalam konggres Muhammadiyah ke-19 di Bukit Tinggi dengan makalah berjudul *Agama Islam dan Adat Minangkabau*. Kemudian tahun 1931, ia kembali muncul dengan ceramahnya berjudul *Muhammadiyah di Sumatra* dalam konggres ke-20 di Yogyakarta. Tahun 1932, ia menjadi muballigh utusan PP Muhammadiyah ke Makasar. Tahun 1933 ia menghadiri muktamar Muhammadiyah di Semarang, dan tahun 1934 ia diamanahi sebagai anggota tetap majlis konsul Muhammadiyah di Sumatera Tengah. Tahun 1944, Hamka diangkat sebagai *Syu Sangi Kai* (DPR) mewakili tokoh Muhammadiyah dan pemula masyarakat oleh pemerintah Jepang, walaupun banyak kritikan terhadapnya. Hamka sempat mendirikan *kulliyatul Muballighin* di Padang Panjang, tetapi hanya berlangsung sekitar dua tahun (Mohammad, 2006; Malkan, 2009).

Tahun 1946, Hamka terpilih sebagai ketua PP Muhammadiyah pada muktamar di Padang Panjang. Sehingga, amanah *da'wiyah* dan tanggungjawab keorganisasian se-Indonesia sehingga secara resmi di tahun

1949 hijrah dan menetap di Jakarta. Pada tahun-tahun berikutnya, sebagai tokoh agama dan organisasi besar, Hamka melawat ke luar negeri, seperti Arab Saudi, Mesir, Irak, Syria, Irak, Libanon, Amerika, Burma, India, Malaysia, Aljazair, Spanyol, Roma, Turki, London, dan Thailand. Tahun 1955, Hamka menjadi anggota dewan konstituante melalui Masyumi hingga dibubarkan pada 1959. Meski demikian, aktivitas menulis tetap dijalani Hamka. Bersama M. Natsir dan Syafrudin Prawiranegara, mereka menerbitkan majalah *Panjimas*, dengan orientasi dakwah dan kultur dakwah Islam. Ketika majalah itu menerbitkan artikel Moh. Hatta yang mengkritik Soekarno, Hamka ditangkap dan dipenjara pada 27 Agustus 1964 dengan tuduhan melakukan tindakan subversif. Bahkan, majalah *Panjimas* dihentikan terbitannya (Humaira & Astuti, 2017; Nizar, 2008; Hamka, 1983; Shobahussurur, 1430).

Hamka tampil sebagai sastrawan, penulis produktif, penerbit, politikus, budayawan, hingga tokoh bangsa. Wajar bila ia mendapat gelar pahlawan nasional bersama sahabatnya Syafrudin Prawiranegara pada 8 November 2011. Kegiatan utama Hamka di Jakarta ialah sebagai imam Masjid Al-Azhar di Kebayoran Baru. Selain sebagai pegawai tinggi agama (1951-1960), Hamka adalah imam dan da'i yang sangat berpengaruh. Ia juga pernah diamanahi sebagai ketua MUI untuk pertama kali pada 1975, hingga akhirnya mengundurkan diri pada 1981 setelah menolak pencabutan fatwa natal bersama oleh pemerintah (Malkan, 2009; Nizar, 2008; Hamka, 1983).

Berbagai karya dihasilkan oleh Hamka, baik bidang sastra, agama, filsafat, tasawuf, dan bidang lainnya seperti khatibul ummah, si sabariyah (1928). Tahun 1929, ia menerbitkan *Pembela Islam, Adat Minangkabau dan Agama Islam*, *Ringkasan Tarikh umat Islam, dan Kepentingan Melakukan Tabligh.* Tahun 1932, ia menerbitkan *Ḥikmat Isra' mi'raj, Arkanul Islam, Laila Majnūn*, majalah *Gentera* dan majalah *Al*-Mahdi. Tahun 1934, ia menerbitkan *mati mengandung malu*, tahun 1936 menerbitkan *Di Bawah Lindungan Ka'Bah*, setahun kemudian menerbitkan *Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck* (1937). Tahun 1939, terbit *Di Dalam Lembah Kehidupan*, *Tuan Direktur*, *Di Jemput Mamaknya*, *Keadilan Ilahy, Tasawuf Modern*, dan *Falsafah Hidup*. Tahun berikutnya (1940), terbit *Merantau ke Deli*, *Margaretta Gauthier*, *Lembaga Hidup dan Lembaga Budi*. Tahun 1943 menginisiasi terbitnya majalah semangat Islam (Mohammad, 2006; Malkan, 2009; Nizar, 2008; Hamka, 1983).

Tahun 1946, semangat perlawanan mempertahankan kemerdekaan dan konsepsi membangun negara tampaknya sangat mempengaruhi karya Hamka. Ini dibuktikan dengan terbitnya majalah *Menara*, *negara Islam*, *Islam dan Demokrasi*, *Revolusi Pikiran*, *Revolusi Agama*, *Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi*, *Dibantingkan Ombak Masyarakat*,

dan *Di Dalam Lembah Cita-Cita*. Setahun berikutnya (1947), terbit *Sesudah Naskah Reville* dan *Pidato Pembelaan Peristiwa Tiga Maret*. Sementara pada 1949, terbit *Menunggu Beduk Berbunyi* (Malkan, 2009; Nizar, 2008; Hamka, 1983).

Memasuki tahun 1950-an, karya Hamka cenderung ke arah semangat membangun dan membimbing umat tanpa mengabaikan sejarah masa lalu dan pengalamannya selama di luar negeri. Pada dekade ini, terbit karyanya yang berjudul *Ayahku, Mandi Cahaya di Tanah Suci, Mengembara di Lembah Nil, di Tepi Sungai Dajlah, Kenang-kenangan Hidup (1-4), Sejarah Umat Islam (2-4), Pedoman Mubaligh Islam, Pribadi, 1001 Soal Hidup, Pelajaran Agama Islam, Perkembangan Tasawuf Dari Abad ke Abad, Empat Bulan di Amerika (1-2), Pengaruh Ajaran Muhamamd Ahduh di Indonesia*. Karya-karya ini pada akhirnya mengantarkannya mendapat gelar doktor honouris causa dari universitas Al-Azhar pada 1959 (Mohammad, 2006; Malkan, 2009; Nizar, 2008; Hamka, 1983).

Produktivitas dalam karya, kebijaksanaan dan peran besar terhadap bangsa mengantarkan Hamka memperoleh berbagai penghargaan akademik dari dalam dan luar negeri. Ia juga sempat diminta mengajar di Universitas Islam Jakarta dan Universitas Muhammadiyah Jakarta. Hamka memperoleh gelar *ustāżiyah fakhriyah* dari universitas al-Azhar Mesir (1958) dan Universitas Kebangsaan Malaysia (1974). Sedangkan Universitas Moestopo mengukuhkan Hamka sebagai guru besar. Namanya juga disematkan sebagai nama Universitas Muhammadiyah Prof. DR. Hamka atau uhamka Jakarta. Tanggal 24 Juli 1981, Hamka berpulang di bulan ramadhan setelah dirawat di rumah sakit Pertamina di usia 73 tahun. Ia dikebumikan di tanah kusir Jakarta Selatan (Malkan, 2009; Nizar, 2008; Hamka, 1983).

Waḥbah Al-Zuḥayli

Zuhayli merupakan ilmuan Islam yang dikenal karena karya dan *khidmah ilmiyah* serta ketokohannya yang mengglobal, baik di bidang fiqh, syariah, tafsīr, dan pendidikan. Waḥbah Muṣṭafa Al-Zuḥayli lahir pada 6 Maret 1932 M di Damaskus, Syria. Ayahnya adalah petani dan pedagang yang hafal Al-Qur'an, yang berpegang teguh kepada ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Ibunya (Fatimah binti Muṣṭafa Sa'dah) tergolong seorang yang sangat *wara'* dan berkomitmen tinggi mengamalkan ajaran Islam. Karenanya, sejak kecil Al-Zuḥayli hidup dalam lingkungan kondusif dan senantiasa bersama Al-Qur'an. Wajar bila sejak kecil ia sudah menyelesaikan hafalan Qur'annya (Az-zuhayli, 1418;Al-'Isy, 2014).

Al-Zuḥayli menempuh pendidikan dasar dan menengah di kampung halaman. Pendidikan tingginya di Universitas 'Ain Syam (fakultas

syari'ah) dan universitas Al-Azhār pada fakultas syari'ah dan bahasa Arab secara bersamaan. Tahun 1956, ia memperoleh ijazah B.A dari fakultas syari'ah Universitas Al-Azhār. Setahun berikutnya (1957), ia mendapatkan ijazah *takhaṣuṣ* dari fakultas bahasa Arab Universitas Al-Azhār dan ijazah B.A dari fakultas hukum universitas 'Ain Syams. Pendidikan pascasarjana ditempuh Al-Zuḥayli di Universitas Kairo dan memperoleh gelar magister di bidang syari'ah. Meski Al-Zuḥayli dibesarkan di lingkungan bermazhab ḥanafi, tapi ia tidak fanatik dalam bermazhab. Barangkali pendidikannya yang mengenalkan perbandingan mażhāb cukup mempengaruhinya dalam bersikap (Al-'Isy, 2014; Ayazi, 1993; Az-zuhayli, 1418).

Wahbah Al-Zuḥayli menyelesaikan studi doktoral pada 13 Februari 1963. Disertasinya yang berjudul *aṡar al-ḥarb fi al-fiqh al-islāmi; dirāsah muqāranah baina al-mażāhib as-samaniyah wa al-qanūn ad-duwali al-'am* mengantarkan meraih doktor dengan predikat *martabat asy-syaraf al-'ulā.* Setelah lulus doktor, Al-Zuḥayli mengajar di Universitas Damaskus pada fakultas syari'ah. Beberapa amanah pernah dijabat yakni sebagai ketua jurusan dan dekan. Setelah tujuh tahun mengajar, pada tahun 1975 Al-Zuḥayli memperoleh jabatan fungsional sebagai guru besar (Al-Lahham, 2001; Ayazi, n.d.).

Pendidikan tinggi Al-Zuḥayli di Damaskus dan Mesir mengantarkannya berguru kepada para *masyayikh* ternama ketika itu. Di Mesir, Al-Zuḥayli berguru kepada Syaikh ḥasan ḥabnakah al-midāni, syaikh ṣādiq bin marzūq al-midani, syaikh mahmūd qāsim ar-rankūsi, syaikh ṣāliḥ al-farfur, syaikh mahmūd yāsin, syaikh ḥasan al-khaṭīb dan ulama serta dosen profesional lainnya. Beberapa guru Al-Zuḥayli lainnya termasuk syaikh Muhammad 'Abdurrahman Tāj, syaikh Muhammad bin Ibrāhīm asy-syāfi'i, syaikh Muhammad Syaltūt, syaikh Abu Zahrah, syaikh Ali Muhammad al-khafīf, syaikh Muhammad "ali az-za'bi, syaikh Abdul Mun'im al-Badawy, syaikh Mahmūd ḥilmi murād dan lainnya. Keseriusan menjalani *ijtihād* akademik, menjadikan Al-Zuḥayli sebagai rujukan dalam fiqh, tafsir dan syariah. Banyak murid kemudian belajar kepadanya, di antaranya syaikh Muhammad Muṣṭafā Az-Zuḥayli, Dr. Abdus Sattar, Dr. Mājid Abu Rakhiyah, Dr. Muhammad Asy-syarbiji, Dr. Abdussalam 'Ibādi dan lainnya (Al-'Isy, 2014; Al-Lahham, 2001; Muhammad, 2016).

Selain di universitas Damaskus Syria, Al-Zuḥayli banyak mengajar sebagai dosen tamu, mengisi seminar, ataupun kegiatan ilmiah lainnya di berbagai negara (1972-1974). Ia pernah menjabat ketua program studi hukum Islam dan perbandingan mażhāb, wakil dekan fakultas syari'ah, ketua dewan syariah bank Arab Islami, dewan redaksi jurnal syariah dan studi Islam Universitas Kuwait, anggota dewan fiqh di Makkah, Jeddah, Hindia, Amerika, dan Sudan, serta aktivitas lainnya (Al-'Isy, 2014; Al-Lahham, 2001).

Al-Zuḥayli merupakan da'i dan akademisi yang produktif. Di bidang *fiqh wa uṣūluhi,* ia menerbitkan *al-'alāqāt ad-dauliyah fi al-Islam; muqāranah bi al-qanūn ad-dauli al-hadīṡ, al-'alaqāt ad-dauliyah fi al-Islam, naḍariyah aḍ-ḍamān au aḥkām al-mas'ūliyah al-madaniyah wa al-janā'iyah, al-waṣāyā wa al-waqfu fi al-fiqh al-Islami, al'uqūd al-musammāh fi qānūn al-mu'amalat al-madīnah al-imārāti, bai' al-'arbūn, al-fiqh al-Islāmi wa adillatihi, al-fiqh al-islāmi, al-milkiyah wa tawābi'ihi* dan *al-fiqh al-ḥanbali al-muyassar.* Di bidang Al-Qur'an dan tafsir, ia menulis *Al-Qur'an buniyatuhu at-tasyri'iyah wa khaṣāiṣihi al-ḥaḍāriyah, at-tafsīr al-wajīz, tafsīr al-munīr fi al-'aqīdah wa al-manhāj, al-qayim al-insāniyah di a-Qur'an al-karīm, al-i'jaz al-'ilmi fi Al-Qur'an al-karīm, al-qirā'at al-mutawātirah wa aṡāruha, al-qiṣṣah Al-Qur'aniyag, at-tafsīr al-wajīz sūrah yāsin wa juz 'amma*. Di bidang studi Islam, ia menulis menulis *lasnā a'dā'an lakum, al-khalīfah ar-rāsyid al-'ādil umar bin 'abdul 'azīz, tabṣīr al-muslimīn lighairihim bi al-Islām, al-muḥarramāt wa aṡāriha as-sayyiah 'ala al-mujtama', al-waṣfu f Al-Qur'an al-karīm.* Bidang sunnah, *qirā'ah wa ḍawābiṭ fi fahmi al-ḥadīṡ an-nabawi, as-sunnah an-nabawiyah asy-syarīfah* dan *fiqh sunnah nabawiyah* (Al-Lahham, 2001; Az-zuhayli, 1418; Muhammad, 2016).

Al-Zuḥayli menulis juga tentang aqīdah Islāmiyah, seperti *al-īmān bi al-qaḍā wa al-qadar, al-bid'a al-munkarah, zikrullah ta'ālā, makānah al-quds fi al-adyan as-samawiyah* dan *uṣūl muqāranah adyān.* Beberapa penelitian dilakukan Al-Zuḥayli yaitu *taghyīr al-ijtihād, al-ijtihād fi 'ahdi at-tābi'īn, ad-da'wah al-Islāmiyah wa ghairu al-muslimīn, zakāt al-māl al-'ām, uṣūl al-fiqh wa madāris al-baḥṡ fih, al-khaṣāiṣ al-kubrā li ḥuqūq al-insān fi al-Islām, ijrā' al-'uqūd bi wasāil al-ittiṣāl al-ḥadīṡah, al-mas'uliyah an-nāsyi'ah 'ani al-asyyā' wa al-alāt, al-bā'iṡ 'alā al-'uqūd fial-fiqh al-islāmi wa uṣūlihi, al-mas'uliyāt 'an fi'l al-ghair, al-'ulūm asy-syarī'ah baina al-waḥdah wa al-istiqlāl, al-islām wa taḥdiyāt al-'aṣr, al-bid' al-munkarah* dan *al-usūs wa al-maṣādir al-ijtihādiyah.* Al-Zuḥayli wafat pada 8 agustus 2015 (Al-Lahham, 2001; Muhammad, 2016).

Quraish Shihab

Muhammad Quraish Shihab bin Abdurrahman Shihab lahir di Dendeng Rapang, Sulawesi Selatan pada 16 februari 1944. Ayahnya adalah guru besar bidang tafsir IAIN Alaudin Ujung Pandang (UIN Alaudin Makasar sekarang) dan pernah menjadi rektor di institusi ini. Sejak usia enam tahun, Quraish Shihab diharuskan mendengarkan ayahnya mengajar Al-Qur'an. Begitu halnya ibunya, terus mendorongnya mendalami ilmu agama sejak dini. Quraish Shihab menempuh pendidikan dasar di Ujung Pandang dan di Jam'iyyat al-khair Jakarta. Pendidikan menengah ditempuh di Malang, pada pondok pesantren Darul Hadis Al-Fiqhiyah dibawah

asuhan Prof. Dr. Al-Habib Abdullah bin Qadir BifaqihBa‘lawi. Usia 14 tahun, ia melanjutkan pendidikannya ke Kairo (Mesir) mulai kelas dua Tsanawiyah Al-Azhar. Ia melanjutkan jenjang perguruan tinggi di Universitas Al-Azhar pada fakultas uṣūludin, dan meraih gelar Lc. (*license*) pada 1967. Pendidikan pascasarjana dilanjutkannya di institusi yang sama dan lulus pada 1969 sehingga mendapat gelar MA dengan spsesialisasi tafsir Al-Qur’an (Lufaefi, 2019; Nata, 2005).

Setelah menyelesaikan studi masternya, Quraish Shihab kembali ke Indonesia untuk mengajar di IAIN Alaudin Ujung Pandang. Kurang lebih sebelas tahun mengajar, ia menjabart wakil rektor bidang akademik dan kemahasiswaan, koordinator perguruan tinggi swasta wilayah VII Indonesia bagian timur, serta aktif dalam beberapa penelitian tentang keberagamaan dan wakaf. Pada 1980, ia melanjutkan studi doktoralnya sehingga lulus pada 1982 dengan yudisium *mumtāz ma‘a martabat al-syaraf al-‘ulā* dan tercatat sebagai orang pertama dari Asia Tenggara yang meraih gelar tersebut dari Universitas Al-Azhar. Setelah studi doktoral, Quraish Shihab kembali ke IAIN Alaudin. Setelah dua tahun mengabdi, ia pindah ke IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1984) di fakultas ushuludin dan pascasarjana (Lufaefi, 2019; Wartini, 2014).

Sejak pindah ke Jakarta, karir Quraish Shihab semakin tinggi. Pada 1984, ia menjadi ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI). Tahun 1989, ia menjadi anggota lajnah pentaṣḥiḥ Al-Qur’an Departeman Agama, dan menjadi rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta selama dua periode (1992-1996 dan 1996-1998). Belum selesai di periode kedua, ia diangkat menjadi menteri agama pada 1998. Pada masa ini, terjadi pergantian era orde baru ke reformasi. Setahun berikutnya, masa pemerintahan Prof. DR. Eng. B.J. Habibie, Quraish Shihab dipercaya menjadi duta besar Indonesia untuk Mesir dan Djibouti. Pendiri pusat studi Al-Qur’an ini juga aktif di berbagai organisasi profesional dan keilmuan seperti perhimpunan ilmu-ilmu Al-Qur’an syari’ah, konsorsium ilmu-ilmu agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), dan direktur pendidikan kader Ulama (PKU). Quraish Shihab juga menjadi dewan redaksi pada beberapa jurnal ilmiah, seperti *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies, Jurnal Ulumul Qur’an, dan Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*. Kepiawaian retorika Quraish Shihab juga mengantarkannya menjadi penceramah dan pengisi kajian di berbagai media massa, baik cetak, radio dan televisi nasional (Shihab, 2002; Lufaefi, 2019; Wartini, 2014).

Meski dengan berbagai amanah tersebut, Quraish Shihab tetap aktif mengajar sebagai dosen, penceramah, dan penulis yang sangat produktif. Berbagai karya yang diterbitkan di antarnaya: *Tafsir Al-Manar: Keistimewaan dan Kelemahannya* (1984), *Filsafat Hukum Islam* (1987),

Tafsir Surah Al-Fātiḥah (1988). Kemudian, pada 1994 ia menerbitkan *Membumikan Al-Qur'an*, *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, dan *Studi Kritik Tafsir Al-Manār*. Tahun 1996, ia menulis *Wawasan Al-Qur'an: Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Tahun 1997, Quraish Shihab menulis *Hidangan Ayat-Ayat Tahlīl, Tafsir Sūrat-Sūrat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, *Mukjizat Al-Qur'an Ditinjau dari Aspek kebahasaan* dan saḥur bersama M. Quraish Shihab di RCTI. Pada 1998 terbit karya lainnya, yaitu *Menyingkap Tabir Ilahi: Al-Asma' Al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an*, dan setahun berikutnya (1999) menerbitkan *Secercah Cahaya Ilahi; Hidup Bersama Al-Qur'an dan Fatwa-Fatwa Seputar Al-Qur'an Dan Ḥadiṡ* (Wartini, 2014).

Produktivitas dalam menulis seolah tiada habisnya bagi Quraish Shihab. Sesuai spesialisasinya di bidang tafsir, karya-karya terkait dengannya terus dihasilkan *Yaitu Jalan Menuju Keabadian* (2000), *Tafsīr Al-Miṣbāh dalam 15 Volume* (2003), *Rasionalitas Al-Qur'an* (2006), *Menabur Pesan Ilahi* (2006), *Wawasan Al-Qur'an Tentang Żikir dan Doa* (2006), *Asmāul Ḥusna dalam Perspektif Al-Qur'an, Al-Lubāb: Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Al-Fātiḥah dan Juz 'Amma* (2008), *Seri Halus dan Tak Terlihat; Jin dalam Al-Qur'an, Al-Qur'an dan Maknanya: Terjemahan Makna* (2010), *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2; Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan* (2011), *Membaca Sīrah Nabi dalam Sorotan Al-Qur'an dan Ḥadīṡ* (2011), *Tafsīr Al-Lubāb; Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Sūrah-Sūrah Al-Qur'an* (2012), *Mukjizat Al-Qur'an* (2013), *Kaidah Tafsīr* (2013), *Birrul Wālidain* (2014) .

Ketokohan Quraish Shihab dalam mencerahkan umat menjadikannya masuk sebagai salah satu 500 muslim paling berpengaruh di dunia versi the 500muslim.com. Bahkan, pada 27-28 Januari 2020, Quraish Shihab menerima penghargaan tanda bintang kehormatan tingkat pertama dari pemerintah Mesir di Universitas Al-Azhar pada pembukaan konferensi internasional tentang pembaharuan pemikiran Islam. Konsistensi Quraish Shihab dalam spesialisasi Al-Qur'an dan tafsīr sangat dominan. Meski demikian, karya lainnya terkait ajaran agama, etika, logika, sejarah, nasehat hingga pemikiran berorientasi kepada pemahamannya tentang Al-Qur'an. Ayah dari Najeela Shihab, Najwa Shihab, Nasywa Shihab, Ahmad Shihab, dan Naḥla Shihab yang memiliki jabatan akademik guru besar (profesor) di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1992-2013) ini menerbitkan buku berjudul *Menjemput Maut* (2003), *Jilbab Pakaian Muslimah*: *Dalam Pandangan Ulama dan Cendekiawan Kontemporer* (2004), *Dia Dimana-mana* (2004), *Perempuan* (2005), *Logika Agama* (2005), *Sunni-Syiah Bergandengan, Mungkinkah?* (2007), *40 Ḥadīṡ Qudsi Pilihan, Berbisnis dengan Allah, M. Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui* (2008), *Doa*

Harian Bersama M. Quraish Shihab (2009), *M. Quraish Shihab Menjawab: 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui* (2010), *Doa Al-Asmā' Al-Ḥusnā* (2011), *Bisnis Sukses Dunia dan Akhirat* (2011), *MQS Menjawab Pertanyaan Anak* (2014), *Mutiara Hati* (2014), *Yang Jenaka dan Yang Bijak* (2014), *Pengantin Al-Qur'an* (2016), *Yang Hilang dari Kita*: *Akhlak* (2016) dan karya lainnya (Junaedi, 2017;Wartini, 2014).

PROFIL PENULIS

Muh Mustakim, lahir di Demak pada 14 Oktober 1986 dari pasangan H. Jaiz Abdussalam dan Hj. Sri Muawanah. Alumni Ma'had 'Aly An-Nu'aimy di Jakarta ini, menyelesaikan S1-Kependidkan Islam di STAI Al-Qudwah, Depok (2008), S2-Pendidikan Islam di Universitas Muhammadiyah Surakarta (2011), dan S3-Studi Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2019) serta proses penyelesaian S3-PAI di Universitas Muhammadiyah Malang.

Kontribusi dosen di Institut Islam Studies Muhammadiyah Pacitan, Jawa Timur ini dipublikasikan dalam bentuk buku dan artikel ilmiah, diantaranya: *Membumikan Etika Islam* (Oase Kalbu, 2012); *Insan Kamil Menurut Al-Qur'an dan Ibnu Arabi* dalam *Memperbincangkan Pemikiran Pendidikan Islam* (Kencana, 2018); *Ontologi Pendidikan Islam* (At-tajdīd, 2012); *Kurikulum Pendidikan Humanis Religius* (At-tajdīd, 2014); *Religiusitas Pendidikan Anti Korupsi dalam Perspektif Islam* (Focus, 2015); *Eksistensi Pesantren Sebagai Pusat Pendidikan dan Perubahan Masyarakat Indonesia di Abad ke-19 dan Abad ke-20* (At-tajdīd, 2016); *Transformasi Pesantren Sebagai Pusat Penyebaran Islam: Alat Revolusi dan Lembaga Pendidikan Islam* (At-tajdīd, 2017); dan *School and Pesantren: Study of Institutional Transformation of Islamic Education in Pesantren-based Schools (SBP) Ibnu Abbas Klaten Indonesia* (Proceedings of the 6th International Conference on Community Development/ ICCD, 2019). Muh Mustakim dapat dihubungi melalui email: mustaqimjw@yahoo.com.

Syamsul Arifin, menyelesaikan S1-Pendidikan Islam di IAIN Malang (1991), S-2 Sosiologi di Universitas Muhammadiyah Malang (1996), dan S-3 Studi Islam IAIN Surabaya (2005). Kontribusinya dalam dunia akademik berupa buku dan artikel jurnal, diantaranya: *Modernitas: Dialektika dan Masa Depan Agama dalam Masyarakat Pasca Modern* (Aditya Media, 1994), *Silang Sengkarut Agama di Ranah Social Tentang*

Konflik, Kekerasan Agama dan Nalar Multikulturalisme (UMM Press, 2009), *Merambah Jalan Baru dalam Beragama* (Ittawa Press, 2000), *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan* (SI Press, 1996), *Studi Agama: Perspektif Sosiologis dan Isu-isu Kontemporer* (UMM Press, 2009), *Sufisme dalam Spiritualitas Post-modern* (Jurnal Bestari, 2016), *Islamic Religious Education and Radicalism in Indonesia* (Indonesian Journal, 2016), *Minority Muslims and Freedom of Religion: Learning From Australian Muslim's Experience* (Indonesian Journal, 2019) dan puluhan karya lainnya.

Guru besar dalam sosiologi agama ini juga aktif menulis di media massa, diantaranya *Rekonstruksi Gagasan Politik Islam* (Republika, 1999), *Etika Pluralisme dan Konstruksi Masyarakat Madani* (Republika, 1999), *Di Susun, Mata Kuliah Baru Syari'ah dan HAM* (Kompas, 2011), *Pagebluk dan Religiusitas Soliter* (Jawa Pos, 2020), *Beragama di Tengah Sampar* (Republika, 2020), *Mudik sebagai Momentum Inner Journey* (Jawa Pos, 2020), dan karya lainnya. Wakil Rektor Bidang Akademik UMM (2016-2020) dan Wakil Rektor Bidang Akademik dan Pengembangan Al-Islam-Kemuhammadiyahan (AIK) (2020-2024) ini dapat dihubungi melalui: syamsul.frahman67@gmail.com.

Moh. Nurhakim, menyelesaikan S-1 di IAIN Raden Fatah, Palembang (1989), S-2 di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1995), dan S-3 di Universiti Malaysia, Sabah (2013). Karyanya dipublikasikan dalam buku dan jurnal ilmiah, diantaranya *Metodologi Studi Islam* (UMM Press, 2004), *Sejarah dan Peradaban Islam* (UMM Pres, 2003), *Islam, Tradisi dan Reformasi "Pragmatism" Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi* (Bayu Media, 2003), *Islam Responsif: Agama di Tengah Pergulatan Ideologi Politik dan Budaya Global* (UMM Press, 2005), *Neo-Modernisme dalam Islam* (UMM Press, 2001), *Islam, Doktrin, Pemikiran dan Realitas Historis* (UMM press, 1998).

Kepiawaiannya dalam bahasa Arab dan pemikiran Islam diaktualisasikan dengan menerjenmahkan buku berbahasa Arab, seperti: *Sumber Daya Manusia yang Produktif Menurut Al-Qur'an dan Sains* karya AH Mursi (Gema Insani Press, 1997), *Fikih Prioritas* karya Yusuf Qarḍāwi (Gema Insani Press, 1996), *Kebangkitan Islam dalam Perbincangan Para Pakar* karya Yusuf Qarḍāwi (Gema Insani Press, 1998). Karya lainnya, juga dipublikasikan di berbagai jurnal ilmiah maupun Prosiding seperti *Imam Zarkasyi dan Pembaharuan Pesantren: Rekonstruksi Aspek Kurikulum, Manajemen dan Etika Pendidikan*

(Progresiva, 2011), *Malik Bennabi dan Strategi Pembangunan Peradaban Alternative Bagi Dunia Ketiga* (Journal of Al-Tamaddun, 2008), *Islamic Education Based in Multiculturalism Through Experiental Learning Approach at University of Muhammadiyah Malang* (3rd International Conference on Education, Sports, Arts and Management, 2018), *Pemikiran Politik Islam Modern: Dari Monarki Ke Demokrasi* (Jurnal Bestari, 2016) dan berbagai karya lainnya. Moh Nur Hakim dapat dihubungi melalui: nurhakim@umm.ac.id.

Menjadi pakar pembelajaran matematika dan penulisan artikel ilmiah dengan *seabrek* karya ilmiah dan segudang pengalaman sebagai narasumber, **Akhsanul In'am** menyebarkan pandangan bahwa pembelajaran matematika bukan lagi satu problem. Kesukarannya telah diganti dengan pembelajaran matematika yang lebih menyenangkan. Gelar Ph.D bidang Kebijakan Pendidikan dari Universiti Malaya, Malaysia, diselesaikan tahun 2009, dan gelar Ph.D bidang Pendidikan matematika dari Universiti Pendidikan Sultan Idris Malaysia bidang pendidikan matematika diselesaikan tahun 2012. Kesungguhannya dalam belajar ditunjukkan dengan perolehan gelar Ph.D. dalam waktu kurang dari tiga tahun.

Selain menjadi anggota editor di berbagai jurnal internasional, ia masih aktif menjadi narasumber di berbagai *event workshop* dan seminar di berbagai kampus di Indonesia tentang profesionalisme guru, pembelajaran matematika, dan penulisan artikel ilmiah. Atas aktivitasnya melakukan riset dan publikasi, ia diangkat menjadi professor bidang pendidikan matematika pada 2019. Selain dosen, Akhsanul In'am juga menjabat sebagai Presiden AMCA (Association of Moslem Community in ASEAN) Indonesia, Ketua Majelis Pendidikan Dasar dan Menengah Pimpinan Daerah Muhammadiyah Kabupaten Malang, dan anggota Majlis Pendidikan Dasar dan Menengah Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Di UMM, ia menduduki posisi Direktur Program Pascasarjana. Akhsanul In'am dapat dihubungi melalui: ahsanul_in@yahoo.com.

INDEKS

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

U

W

Y

Ẓ

Z

GLOSARIUM

Al-tarbiyah al-rūhiyah	Pendidikan ruhani, pembinaan sisi spirittual agar mampu menjalani kehidupan dengan baik
Al-wahdah al-qur'aniyah	Kesatuan tema, kandungan dan isi Al-Qur'an
Al-wihdah al-mauḍū'iyah	kesatuan tema Al-Qur'an (sayyid qutb)
Back to qur'ān and sunnah	Suatu gerakan untuk mengajak dan mengusahakan kembali kepada Al-Qur'an sebagai ajaran dan pedoman kehidupan.
Bayāni,	Studi filosofis dengan menempatkan teks (wahyu) sebagai kebenaran mutlak dan sebagai sistem bangunan pengetahuan
Burhānī,	Analisis rasional (*al-qiyas al-jama'i*) untuk memperoleh pengetahuan sekaligus kebenaran dengan memparalelkannya secara empiris dan logis
Iḥya' Al-Qalb	Berarti upaya menghidupkan hati dengan berbagai amal yang dapat menghilangkan berbagai penyakit hati yang menjadi permasalahan setiap jiwa.
Irfānī	Pemahaman yang cenderung bertumpu kepada pengalaman batin dan intuisi
Iṣlāh	Memperbaiki

Istima'	Mendengar
Ittibā'	Mengikuti
Kauniyah	Alam semesta, *ayat kauniyah* berarti tanda-tanda kekuasaan Allah yang tersiratkan di alam semesta
Madḥ	Pujian
Ma'iyatullah	Kebersamaan Allah, yakni selalu merasa bersama Allah, dalam pengawasanNya; perasaan bersamaNya, dan selalu ingin bercengkerama denganNya.
Marḍātillah	Riḍa Allah, upaya meraih riḍaNya
Materialistik	Suatu pandangan hidup yang melihat sesuatu dari sisi materi atau kebendaan semata.
Muḥarrik	Penggerak, Guru *Muḥarrik* adalah pendidik yang terus berusaha menggerakkan dan membangkitkan potensi yang dimiliki peserta didik guna mencapai tujuan belajar yang telah digariskan. seseorang
Mujāhadah	Berarti bersungguh-sunguh, berjuang. *Mujāhadah* dipahami sebagai upaya sungguh-sungguh dalam memerangi *nafsu amarah bis syu'* dan memberi beban kepada diri untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan sedekat-dekatnya sesuai syariat.

Mukāsyafah	Berasal dari kata *kasyafa-yaksyifu* berarti menyingkap, menampilkan. *Mukasyafah* dipahami sebagai kemampuan seseorang myingkap didalam dirinya pengalaman masa lampau ataupun kejadian yang belum terjadi. Dalam pengertian lain *mukasyafah* adalah menyingkap hal-hal gaib, abstrak dan terselubung (*mahjub*). Kemamya dimiliki mereka yang memiliki kedekatan diri kepada Tuhan.
Murāqabah	Suatu upaya mendekatkan diri kepada Allah dan selalu merasa dalam pengawasanNya dalam berbagai situasi dan kondisi.
Naqliyah	Dinukilkan, yakni dalil-dalil yang dinukil dari Al-Qur'an ataupun sunnah nabi.
Narasi agama	Mendeskripsikan agama, pendidikan agama merupakan proses menjelaskan ajaran agama agar dipahami dan diikuti umat dengan aktualisasi dalam kehidupan.
Nubuwwah	Kenabian, kerasulan.
Qalbun	Hati
Qur'ani	Berbasis pada al-Qur'an
Qaṣaṣ	Mengkisahkan, menceritakan
Qudrah	Kemampuan, kompetensi.

Rabbani	Berkenaan dengan Tuhan; bersifat ketuhanan
Social engineering	Suatu jalan mencapai sebuah perubahan social secara terencana.
Spiritual	Memiliki dua makna, pertama *spirit* berarti semangat “*yang tinggi merupakan salah satu faktor kemenangannya;* makna kedua bermakna *jiwa; sukma; atau roh*. berarti pembentukan jiwa; penjiwaan. Spiritual ber-hubungan dengan atau ber-sifat kejiwaan (rohani, batin).
Spiritualitas	(kecerdasan spiritual) berarti kecerdasan yang berkenaan dengan hati dan kepedulian antar sesama manusia, makhluk lain, dan alam sekitar berdasarkan keyakinan akan adanya Tuhan Yang Maha Esa.
spiritualisasi	Digunakan sebagai kata benda berarti pembentukan jiwa; pen-jiwaan. Spiritualisasi diguna-kan sebagai bentuk *kata kerja* menunjukkan suatu proses mem-bentuk; maupun menyiapkan seseorang melakukan penjiwaan akan sesuatu
Ta‘abud	Ketaatan diri dalam beribadah sebagai penghambaan diri secara total kepada Allah

Ta'alluq	Berarti hubungan, yakni membangun hubungan dengan Allah sebagai Sang Pencipta; proses mengingat dan mening-katkan kesadaran hati dan pikir-an kepada Allah
Tadrib	Pelatihan secara berulang-ulang dengan mengajarkan dan mengembangkan potensi peserta didik untuk mencapai kompetensi tertentu
Tafahhum	Memahami, *tafahhum* dalam tingkatan *ukhuwah* berarti saling memahami satu sama lain. *Tafahhum* dihubungkan dengan agama bermakna mempelajari ajaran agama sehingga memiliki pemahaman yang baik.
Tafaqquh	Mendalami agama sehingga memiliki pemahaman mendasar dan mendalam sehingga menjadi ahli agama.
Taḥalli	Tahapan *mujāhadah* dalam mengisi atau menghiasi diri dengan segala sifat mulia melalui metode tujuh pendidikan olah batin *riyāḍah al-nafs*, yaitu *musyāratah, murāqabah, muḥāsabah, mu'āqabah, mujāhadah, mu'ātabah*, dan *mukāsyafah*
Taḥaqquq	Usaha mengaktualisasikan kesadaran dan kapasitas diri sebagai makhluk yang didomi-

	nasi sifat-sifat Tuhan, sehingga perilakunya mencerminkan hal-hal suci dan mulia
Tajalli	Munculnya kesadaran *rabbani*. Ketika seorang hamba merasakan nikmat manisnya iman, kedekatan, kerinduan, bahkan *ma'iyyatullah* setelah melewati kesadaran *fana'* dan baqa', maka ia memperoleh pengalaman puncak sebagai-mana di-istilahkan Maslow sebagai *peak experience*
Takhalli	Mengosongkan diri dari segala keburukan, menghiasi diri dengan perilaku baik (*character building*), dan mengaktualisasi-kan kualitas *ilahiyyah* dalam diri
Takhalluq	Usaha mengaktualisasikan dan internalisasi sifat Tuhan ke dalam diri manusia dalam batas kemanusiaan
Ta'līm	Mengajarkan
Tanmiyah	Tumbuh; berkembang
Taṣawwur	Persepsi; sudut pandang dalam memahami suatu
Taṭhīr	Membersihkan
Tazkiyah	Mensucikan
Ūlūl albāb	Pribadi uang ahli cendekia, mampu menguasai ilmu pe-

	ngetahuan dan teknologi berbasis al-Qur’an
Way of life	Jalan kehidupan.
Ẓahiriyah	Sisi luar, lawan kata dari *baṭiniyah*.